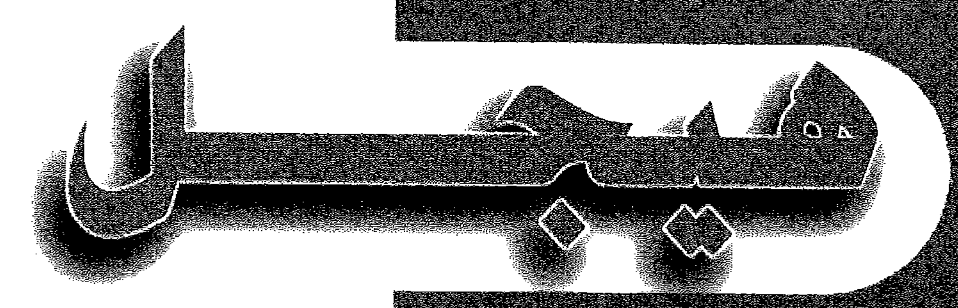
مكتبة
مدبولى

المكتبة الهيجلية
الدراسات



المجلد الثالث

تطور الجدل بعد هيجل

- جدل الفكر
- جدل الطبيعة
- جدل الإنسان

تأليف
أ.د. إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
بآداب الكويت



المكتبة الهيجلية

الدراسات - المجلد الثالث



المكتبة الهيجلية

الدراسات

المجلد الثالث: تطور الجدل بعد هيجل

* جدل الفكر

* جدل الطبيعة

* جدل الإنسان

ترجمة أ. د. إمام عبد الفتاح إمام
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة الكويت

١٩٩٧

الناشر: مكتبة مدبولي - القاهرة

الكتاب
هيجليات - المجلد الثالث
من الدراسات

الكاتب
أ. د. إمام عبد الفتاح إمام

الناشر
مكتبة مدبولى
٦ ميدان طلعت حرب
ت: ٥٧٥٦٤٢١

الجمع والتنفيذ الفنى
المركز العربي
للنشر والترجمة والدعاية
ت: ٥٧٥١٨٨٤

مراجعة لغوية
إيهاب غريب

تصميم الغلاف
محمد لطفي

الفهرس

الكتاب الثانى

جدل الطبيعة

الكتاب الثالث

جدل الإنسان



كلمة

هذا هو المجلد الثالث من مجموعة «الدراسات الهيجلية»، وقد جمعنا فيه ثلاثة كتب تعرض لمسار الجدل بعد هيجل وهى:

١ - جدل الفكر.

٢ - جدل الطبيعة.

٣ - جدل الإنسان.

وقد جعلنا المسار نفسه جدلياً بطريقة هيجل، فكان الكتاب الأول دراسة للعقل الخالص أو الفكر المجرد على نحو ما يتمثل عند ثلاثة عمالقة هم الفيلسوف الفرنسى (أوكتاف هاملان ١٨٥٦ - ١٩٠٧)، الذى راح ضحية الواجب الكانطى [١]. والذى كان يرى أن هيجل هو الأستاذ الحقيقى للمنهج التركيبى، لأنه كان لديه عنه تصور ثابت محدد، لا مجرد شعور، كما كانت الحال عند أسلافه، غير أن الفكر عند «هاملان» كان تمثلاً فهو أذن فكر ذاتي أو هو يدرس من زاوية الذات، ومن ثم كان لابد أن ننتقل بنفس الطريقة الجدلية إلى الفكر الموضوعى. أو عندما ينظر إليه بوصفه خصائص أساسية للموضوع (أو الوجود) على نحو ما نجده عند أحد أعلام الهيجلية الجديدة فى انجلترا وهو الفيلسوف الانجليزى (جون اليس مكتجارت ١٨٦٦ - ١٩٢٥). لكن إذا كان الجدل عند هاملان يهتم بدراسة الفكر من زاوية ابستمولوجية (أو

---

١ - بعد مناقشته رسالته للدكتوراه عام ١٩٠٧ ذهب إلى شاطىء اللاند Landes غربى فرنسا للاستشفاء، والاستجمام والراحة من تعب البحث لكنه مات غرقاً فى ٨ سبتمبر ١٩٠٧ أثناء محاولته إنقاذ شخصين كانا على وشك الغرق! فخسرت الفلسفة، والأخلاق أيضاً، علَماً من أعلامها، لأنه كان يضع فى ذهنه أن رسالته «بحث فى العناصر الرئيسية للتمثل» هى مجرد مدخل لمذهب أرحب وأوسع. لكنه للأسف لم ير النور قط!

معرفية) على حين أهتم مكتجارت بدراسته من زاوية انطولوجية (زاوية الوجود)، فأننا نصل إلى المركب الذى ننهى به الكتاب الأول وأعنى به دراسة الفكر من زاوية الذات والموضوع معاً، وهذا ما نجده فى جدل المشاركة عند الفيلسوف الفرنسي المعاصر (لوى لافل ١٨٨٣ – ١٩٥١). الذى أصبح الفكر عنده غير قادر على أن يضح نفسه فى مواجهة الكون أو منفصلاً عنه، بل أصبح الوجود المطلق نفسه ثمرة لكل موجود جزئى يشارك فيه !

أما الكتاب الثانى وعنوانه «جدل الطبيعة» فهو يمثل مثلثاً كبيراً يبدأ بقضية ايجابية هى اثبات صفة الجدل لظواهر الطبيعة ثم نقيض هذه القضية أى الفلاسفة الذين يرفضون صفة الجدل للطبيعة وعلى رأسهم (جان بول سارتر ١٩٠٥ – ١٩٨٠)، والفيلسوف الفرنسى (جان هيبوليت ١٩٠٧ – ١٩٦٨) الذى كان داعية لتجديد الدراسات الهيجلية من منظور وجودى، اعتقاداً منه للفلسفة الهيجلية فى عصرنا أهمية تعادل تلك الأهمية التى كانت للفلسفة الأرسطية فى العصر الوسيط !

ثم نختتم «جدل الطبيعة» بفيلسوف العلم الشهير (جاستون بشلار ١٨٨٤ – ١٩٦٢) الذى يذهب إلى وجود جدل للطبيعة، لكنه لم ينصب على المادة ذاتها بل على المفاهيم العلمية عن ظواهر الطبيعة، ومن ثم كان بمثابة المركب للقضيتين السالفتين!

أما الكتاب الثالث فهو يمثل المركب لجدل الفكر والوجود معاً، وإذا جمعت بين الفكر والوجود فماذا يكون عندك؟ من هو الوجود المفكر؟ إنه الإنسان! وهكذا كان الكتاب الثالث دراسة لجدل الإنسان من الناحية الذاتية أو جدل العواطف كما يتجلى عند الفيلسوف الدنماركى سورن كيركجور (١٨١٣ – ١٨٥٥) مؤسس الوجودية، ثم ننتقل إلى نقيضه جدل الإنسان الموجود فى المجتمع كما يتجلى عند ماركس، وأخيراً نعرض لمحاولة سارتر التوفيق بين الوجودية والماركسية فى كتابه الشهير «نقد العقل الجدلى» وعلى هذا النحو

يكتمل «البناء المعماري» لتطور بعد هيجل على نحو ما سيرى القارئ بعد قليل.

لا يعني ذلك أننا ننهي بهذا المجلد كل الدراسات الهيجلية بل أننا نأمل أن يكون فاتحة لتتبع الهيجلية في مظانها، بعد أن هاجرت من موطنها الأصلي ألمانيا، إلى انجلترا والولايات المتحدة، فهناك مشروع نعمل فيه الآن وآمل أن يرى النور قريباً عن «الهيجلية في انجلترا»، ابتداء من تمهيد الأرض في منتصف القرن التاسع عشر حتى وصولها إلى الذروة عند عمالقة الهيجلية الجديدة الثلاث في انجلترا (برادلي - وبوزانكيت - ومكتجارت) الذين كانوا أساتذة فلاسفة الجيل الأول من الفلسفة التحليلية.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد،،،

إمام عبد الفتاح إمام

الكويت في يونيو ١٩٩٥



الكتاب الأول

جدل الفكر



مقدمة

من المصطلحات الفلسفية ما هو غامض وهام في آن واحد ؛ هو غامض بسبب ما طرأ عليه في شتى العصور الفلسفية من تحول وتعديل وحذف وإضافة، وهو هام لأن الفلاسفة لا يفتأون يستخدمونه في مذاهبهم ويستخدمه معهم الدارسون من كل نحلة ولسان، بل قد يتعدى هؤلاء جميعاً ليصل إلى رجل الشارع دون أن يحاول أحدٌ قط إزالة ما يحمله المصطلح عبر تاريخه الطويل من طلاسم وألغاز. وفي اعتقادي أن هذا اللون من المصطلحات لابد أن يثير طموح الباحثين - خصوصاً في مطلع شبابهم - وأن يتحدى قدراتهم ؛ خذ - مثلاً - ما يقوله «برتراند راسل» عن المقولة ؛ «لابد لي أن أعترف بأنني لم أستطع قط أن أفهم المقصود على وجه الدقة من كلمة «مقولة» سواء كان ذلك عند أرسطو أو عند كانط أو عند هيجل..»[1]. ألا تثير عبارة كهذه حماس الباحث الشاب بحيث يقبل التحدي فيجعل من المقولة «موضوعاً لبحث أكاديمي» وكأنه يقول لنفسه ؛ لم يستطع «راسل» أن يفهم المقولة، وذلك يعني أنني أنجز الكثير إذا ألقيت الضوء على هذا المصطلح، فلنحاول مرة أخرى ؛ عسى أن نكون أكثر توفيقاً من السابقين. وما يقال عن «المقولة» يقال كذلك عن «الجوهر» و«الماهية»...إلخ.

لكن ذلك كله لا يوازي شيئاً إذا ما قورن بمصطلح من أهم وأعقد المصطلحات الفلسفية وأكثرها غموضاً وشيوعاً في آن واحد، وهو مصطلح «الجدل». وما قولك في مصطلح يُشَبِّه الباحثون التحولات التي طرأت عليه

---

١ - «تاريخ الفلسفة الغربية» ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود - الجزء الأول ص ٣١٩ (لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة عام ١٩٥٤).

بالتحولات التى طرأت على كلمة الفلسفة ذاتها؟[1]. فهو يظهر مع الفلسفة فى بلاد اليونان، ويستخدمه الفلاسفة قبل سقراط وبعده، ويستمر استخدامه فى العصر الوسيط والعصر الحديث معاً، لكنه في الفلسفة المعاصرة وبفضل الوجودية والماركسية يتخذ أهمية خاصة لمكانته فى هاتين الفلسفتين حتى أنه حينما عقدت مناظرة بين أنصار الفلسفتين حول الجدل فى باريس فى ٧ ديسمبر سنة ١٩٦١، اكتظت القاعة بستة آلاف شاب من المثقفين الفرنسيين «وأحدث هذا اللقاء دوياً هائلاً، واهتمت به الأوساط المثقفة في فرنسا اهتماماً كبيراً»[٢].
وعلى الرغم من أهمية هذا الموضوع وتداوله بين الفلاسفة فإننا نستطيع أن نقول مع سيدنى هوك: «إن فئة قليلة من الفلاسفة هم الذين استخدموا هذا المصطلح بنفس المعنى الذى استخدمه فيه أسلافهم، بل إنك لتجد أنه من النادر أن يكون هناك فيلسوف استخدمه باتساق وبمعنى واحد فى جميع مؤلفاته، ومن هنا فإذا تساءلنا: ما الجدل؟ كانت الإجابة مستحيلة بدون دراسة للتاريخ الطويل الذى مرت به كلمة الجدل من أفلاطون حتى يومنا هذا»[٣]. واستخدمت الكلمة لتصف ألواناً شتى من الأنشطة والتصورات والمواقف تختلف فيما بينها أتم الاختلاف: فهناك مثالية جدلية، وتاريخ جدلى، ومنطق جدلى، وحرية جدلية، وضرورة جدلية.. إلخ. وهناك جدل للطبيعة، وجدل للمجتمع، وجدل للذات، وجدل للعلم، وجدل للعواطف، وجدل للأفكار.. إلخ إلخ. وباختصار: هناك أنصار للجدل فى الشرق والغرب على السواء.. «حتى أننا لا نستطيع أن نستخدم هذا المصطلح استخداماً مجدياً إلا إذا أشرنا إشارة دقيقة إلى المعنى الذى استخدم

---

١ - S. Hook: "Dialectic in Society and History" P.701- in Readings in the Philosophy of scinence- New York. 1952.

٢ - Existentialism Vesus Marxism: "Conficting Views on Human- geotge Novack P. 243- "Marxismeet Existentialis- ism" edited by tique" - plon-paris 1962.me: controverse sur la dialec

٣ - Sidney Hook: op. Cit. P. 701.

فيه أولاً.. كما يقول لا لاند »[١].

ولقد بدأت قصتي مع الجدل منذ أكثر من عشرين عاماً حين جذبني ما فيه من غموض وإبهام، وما يقال عنه من آراء تتوخى القصد والاعتدال على الإطلاق؛ فبدأت – يحدوني أمل في الوقوف على معناه – في إعداد خطة لدراسة هذا الموضوع في بحث لدرجة الماجستير كان عنوانه « منطق الجدل » سرت معه أينما سار؛ منذ بدايته الأولى عند اليونان حتى يومنا الراهن. غير أن هذا البحث لم يكتب له أن يشهد ضوء النهار، فقد اعترض عليه في ذلك الوقت بأنه وإن كان يصلح للدكتوراه فإنه يغطي أرضاً أوسع بكثير مماينبغي أن تكون عليه رسائل الماجستير ويرجى لهذا السبب – اختصاره والاقتصار على فترة واحدة من تاريخ الجدل الطويل.

ولما كان هيجل – بما له من عمق، واتساع، وشمول، ونفاذ – يصلح نقطة التقاء يصب عندها تيار الجدل القديم، وينبع منها تيار الجدل المعاصر؛ حيث تضرب جذوره في أغوار الماضي السحيق وتمتد آثاره إلى الحاضر والمستقبل – فقد جعلت من الجدل الهيجلي موضوع بحثي للماجستير الذي كان عنوانه: «المنهج الجدلي عند هيجل»

لكن الرغبة القديمة مازالت تعتمل في نفسي وتضغط في إلحاح متدارك عنيد، حتى تحايلت في ذلك البحث لدراسة الجدل عند القدماء فمهدت للجدل الهيجلي بدراسة طويلة لمصادره عند زينون وجورجياس وسقراط، وأفلاطون وأرسطو ثم عرضت لاسبينوزا وكانط وفشته وشلنج من فلاسفة العصر الحديث. وبعد هذه الدراسة وقفت وقفة طويلة عند الجدل الهيجلي استغرقت البحث كله.

ومن الطبعي إذن أن نكمل بقية الشوط ونواصل السير في نفس الطريق لكي نقف على « تطور الجدل بعد هيجل » حتى تكتمل دراسة هذا الموضوع

---

١ – Andre Lalande: Vocabulaire Technique et Critique la philoso-hie - tome I; P.161 (Librairie felix Alcan;) paris 1962.

الغامض الهام معاً فنسد بذلك فراغاً مؤكداً - أو هذا ما نرجوه - فى المكتبة الفلسفية العربية، ومن هنا كان موضوع بحثنا الحالى.

وعلينا أن نلاحظ منذ فاتحة الكتاب أن كلمة «التطور» هنا لا تعنى أى تصور تقدمى وإنما هى تعنى أساساً تحديد «مسار الجدل عند هيجل».

غير أن مسار الجدل بعد هيجل أو تطوره يشمل ميداناً فسيحاً للغاية فكيف نحدده، وما المنهج الذى سنسير عليه فى دراستنا للجدل بعد هيجل؟

وقبل أن نجيب عن هذا السؤال علينا أن نجيب عن سؤال يسبقه منطقياً وهو: هل سنقتصر على دراسة الفلاسفة الذى يستخدمون كلمة الجدل فحسب، أم أننا سنضم إليهم من كان تفكيرهم جدلياً حتى ولو لم يذكروا كلمة الجدل بالفعل؟

الواقع أن البحث يبلغ حداً من الاتساع يجعل إقحام فلاسفة رفضوا هم أصلاً كلمة الجدل - عملاً تعسفياً لا مبرر له على الاطلاق، ولا يمكن أن يعترض علينا معترض فيقول إن زينون الأيلي وهيراقليطس وغيرهما من الفلاسفة القدامى لم يستخدموا قط كلمة الجدل ومع ذلك جعلناهم موضوعاً لدراسة سابقة مهدنا بها للجدل الهيجلى - فلم لا نجعل من «برجسون» - مثلاً - بما لفلسفته من دينامية وحيوية تشبهان فى جوانب كثيرة دينامية الفكر الجدلى وحيويته أحد الفلاسفة الذين يشملهم مسار الجدل بعد هيجل..؟

غير أن هذا الاعتراض يتغاضى عن حقيقة هامة هى أن كلمة الجدل لم تكن قد ظهرت أصلاً عند فلاسفة اليونان الأُوَل؛ إذ الأرجح أن أفلاطون هو أول من ذكر هذه الكلمة صراحةً فى محاوراته كما قلنا فى مكان آخر [1]، وليست تلك هى الحال مع فيلسوف مثل برجسون أو غيره من الفلاسفة الذين تجنبوا استخدام هذا المصطلح. ومن هنا فليس ثمة مايبرر دراستهم فى بحث يحتاج

---

١ - «المنهج الجدلى عند هيجل» ص ٥٢ دارالتنوير ببيروت عام ١٩٨٢ - العدد الثانى من المكتبة الهيجلية.

إلى تضييق نطاقه لا التوسع وغزو أرض ليست له.

أيعنى ذلك أننا سوف ندرس جميع الفلاسفة الذين استخدموا كلمة الجدل بعد هيجل بحيث يجيئ البحث إحصاءً جامعاً مانعاً لهؤلاء الفلاسفة؟ الجواب بالطبع بالنفى، فتلك عمليةٌ عقيمةٌ لاجدوى منها، لكننا سوف ننتقى أو نختار من هؤلاء الفلاسفة. فما القياس الذى سنختار على أساسه أو المنهج الذى سنسير عليه فى دراستنا لهذا الموضوع..؟

الواقع أننا مادمنا نكتب عن الجدل بعد هيجل فلابد أن يكون منطلقنا هو الجدل الهيجلى نفسه. وإذا كنا قد انتهينا فى بحث سابق إلى القول بأن الجدل الهيجلى هو حوار العقل الخالص مع نفسه، حوارٌ فيه مكنوناته بحيث تتوالد مقولاته بعضها من بعض بنظام خاص - فمن الطبيعى أن يكون السؤال التالى: ما الذى حدث لهذه القضية بعد هيجل؟ وإذا كان العقل الخالص عند هيجل ينتقل بمقولاته ونسيجه الجدلى إلى ضده فى الطبيعة، ثم يكون الانتقال التالى إلى مركب يجمع بين الطبيعة والمنطق أو العقل الخالص وهو الإنسان الذى يجمع بين الروح والمادة - فمن الطبيعى أن يكون السؤال بشكل أوسع: ما الذى حدث للجدل فى هذه الميادين الثلاثة: الميدان العقلى ثم ميدان الطبيعة، وأخيراً مجال الإنسان، وأن يكون المنهج الذى نستخدمه منهجياً جدلياً أساساً نتبع جدل الفكر أو العقل الخالص ثم ننتقل منه إلى جدل الطبيعة فى النهاية إلى جدل الإنسان، وبحيث يكون سيرنا فى كل ميدان من هذه الميادين انتقالاً من قضية موجبة إلى نفسها ثم إلى مركب يجمع بين القضية الأولى والسلب - أعنى أن سيرنا سوف يكون بدوره جدلياً ثلاثياً.

وعلى أساس هذا المنهج: سوف ينقسم بحثنا إلى ثلاثة أقسام رئيسية أو ثلاثة كتب كبرى، جعلناها على النحو التالى:

الكتاب الأول:

وهو يُعنى أساساً بدراسة «جدل الفكر»، ويحاول أن يتتبع مسار الجدل فى ميدان العقل الخالص، وهو كتاب يشتمل على ثلاثة أبواب يدرس الباب الأول منها الفكر من زاوية الذات أو الفكر الجدلى بوصفه تمثلاً وهو ميدان يتجلى أوضح ما يكون عن الفيلسوف الفرنسى أوكتاف هاملان (١٨٥١ - ١٩٠٧). ثم الفكر من زاوية الموضوع أو الفكر بوصفه خصائص أساسيةً للوجود على نحو ما اهتم به الفيلسوف الإنجليزى «جون إليس مكتجارت» (١٨٦٦ - ١٩٢٥) وإذا كان الجدل عند هاملان يهتم بدراسة الأفكار من زاوية المعرفة، فى حين أن «مكتجارت» يهتم بدراستها من زاوية أنطولوجية، فإننا نصل فى الباب الثالث من الكتاب الأول إلى مركب منهما، أو دراسة الفكر من زواية الذات والموضوع فى آن واحد، كما يتجلى - أوضح ما يكون - فى جدل المشاركة عند الفليسوف الفرنسى «لوى لافل» (١٨٨٣ - ١٩٥١).

الكتاب الثانى:

ونحن فى هذا الكتاب ننتقل من دراسة الفكر الخالص إلى الطبيعة فنجعل عنوانه «جدل الطبيعة» وهو مثله مثل الكتاب السابق يتألف من مثلث كبير يضم ثلاثة أضلاع يشتمل على ثلاث قضايا: قضية إيجابية وهى إثبات جدل للطبيعة أو الفلاسفة الذين يدافعون عن جدل للطبيعة. وعلى الرغم من أن هذه القضية يدافع عنها تيار ماركسى يتربع على قمته «فردريك إنجلز»، فإننا نهتم أساساً بالماركسيين المعاصرين. أما الضلع الثانى فى هذا المثلث وهو نقيض هذه القضية فهو يشمل حجج الذين ينفون وجود جدل للطبيعة ولاسيما سارتر وهيبوليت من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين.

وسوف نختتم هذا الكتاب بمركب يثبت وجود جدل للطبيعة ولكنه كالجدل الذى يقول به الماركسيون وإنما هو جدل يرتكز أساساً على المفاهيم العلمية عن الطبيعة كما يتجلّى عند الفيلسوف الفرنسى المعاصر

«جاستون بشلار» (١٨٨٤- ١٩٦٢).

الكتاب الثالث:

ومع الكتاب الثالث.. نكون قد وصلنا إلى مركب الفكر والطبيعة. أعنى إلى «الإنسان»، فهذا الكتاب لا يعالج فكراً خالصاً، ولا يعالج طبيعة خارجية فحسب وإنما هو يدرس الفكر حين يلتقى بالمادة، أعنى أنه يدرس الإنسان؛ ولهذا جعلنا عنوانه «جدل الإنسان». وكما أن الجدل فى فلسفة الروح الهيجلية يبدأ بجدل الروح الذاتى الذى يسعى حثيثاً للخروج من الطبيعة ويتمركز حول ذاته ثم ينتقل إلى الروح الموضوعى الذى يدرس المجتمع ونظمه وقوانينه، ثم ينتهى بجدل الروح المطلق، فكذلك كان هذا الكتاب الثالث فى بحثنا هذا فهو يبدأ بجدل الذاتية، أو جدل العواطف، أو الإنسان من الداخل كما يتجلى عند الفيلسوف الدينماركى «سرن كيركجور» وهو موضوع الباب الأول، ثم ينتقل إلى نقيضه إلى جدل الروح الموضوعى أو الإنسان من الخارج كما يتجلى ذلك بوضوح عند كارل ماركس، وهذا موضوع الباب الثانى، ثم ينتهى هذا الكتاب بالباب الثالث والأخير منه وهو الإنسان من الداخل والخارج معاً، أو محاولة التوفيق بين الوجودية والماركسية كما يعرضها علينا جان بول سارتر فى كتابه الضخم «نقد العقل الجدلى». وعلى هذا النحو يكتمل البناء المعمارى لتطور الجدل بعد هيجل.

وإذا كنا قد بدأنا بحثنا يحدونا الأمل فى أن نجيب فى النهاية عن هذا السؤال العنيد: ما المقصود بالجدل؟ فإننا سوف ننتهى إلى خاتمة نحاول أن نعرض فيها جانبين: الأول: هو تقييم نقدى لتطور الجدل بعد هيجل، ثم الخيوط التى نعتقد أنها لازمة للفكر الجدلى أو خصائص العقل الجدلى كما نتصوره.

ولقد أضفنا إلى البحث ثبتاً بأهم المصطلحات الواردة فيه مع شرح قصير لكل مصطلح نرجو أن يفيد فى إلقاء الضوء على مفهوم الجدل وتطوره بعد هيجل.

ولابد فى النهاية من الاعتذار عن ضخامة البحث التى ترتد أساساً إلى سببين أساسيين:

الأول: هو اتساع رقعة الموضوع الذى ندرسه بالغاً ما بلغت محاولتنا لتضييقها وحصرها فى أضيق نطاق.

الثانى: أن الجدل فى أساسه حركة، وهو لهذا يحتاج من الباحث فى كثير من الأحيان أن يتبع الحركة الجدلية عند هذا الفيلسوف أو ذاك - كما يعرضها هو - لكى نقف على الانتقالات التى يقوم بها من فكرة إلى فكرة أو من مقولة إلى أخرى، كى نتبعه فى تحليلاته وهو يسبر أغوار فكرة من الأفكار، أو وهو يحدثنا عن العلاقات الاجتماعية وما فيها من حركة جدلية، مما قد يجعل تلخيص الحركة وتجميدها أو قطع السلسلة قبل أن تكتمل خيانةً لفكر الفيلسوف لكن ذلك بالطبع لا يمنع من نقده وتفنيد أفكاره كما نشاء.

الباب الأول

الفكر بوصفه تمثلاً

«لقد أخذ هاملان على عاتقه أن يسلك فى سلسلة جميع الأفكار الأولى طبقاً لقانون واحد هو: قانون التقابل والتركيب؛ وسلسلة الأفكار هذه هى ما يمكن للمرء أن يسميه: بالجدل الأساسى عند هاملان»

أوغسطين سيمات

A. Sesmat



الفصل الأول

المشكلة.. والمنهج

«أراد هاملان أن يتم البناء الذى بدأه «رنوفييه» بواسطة منهج تركيبى يأخذ على عاتقه ألا يترك فكرة واحدة معزولة؛ أعنى بمنهج مماثل لمنهج أفلاطون وهيجل....»

إميل برييه

E. Brehier



أولاً: المشكلة

١ - فى الوقت الذى سنجد فيه أن جدل الفكر - فى الباب الثانى - يعبر عن خصائص الوجود، فإننا نجده هنا يعبر عن خصائص المعرفة، فالمشكلة الرئيسية التى شغلت بال هاملان هى فى أساسها مشكلة معرفية، فهو يسعى إلى اقامة صرح من المقولات يعبر عن «النسيج الأبدى للروح» على حد تعبير لوسين Le Senne [١]. ولهذا نراه يبدأ بادئ ذى بدء بتنفيد المذهب التجريبى ورفضه، ذلك المذهب الذى يعتقد هاملان أنه «تقريباً سلب لكل معرفة بطريقة واضحة؛ ولهذا السبب فإن له قليلاً من الأنصار والأتباع..» [٢]. واهتمام هاملان بمشكلة المعرفة يفسر لنا تلك الحملة العنيفة التى شنها على المذهب التجريبى من ناحية كما يفسر لنا مثاليته التى ترتبط بمثالية رنوفييه وكانط من ناحية أخرى؛ فهو يرفض المذهب التجريبى لاعتقاده أن هذا المذهب لا يقدم لنا إلا معرفة مشوهة مضطربة لا تقوم بين أجزائها ارتباطات ضرورية، فالمعرفة التجريبية حتى بالنسبة للعلماء أنفسهم طريقة عرضية مؤقتة للتفكير؛ إنهم يعتقدون أن الوقائع مرتبطة وليست متجاورة، والطرق التجريبية ينبغى أن تؤدى إلى الكشف عن النظام العقلى للوقائع لا أن يكون هدفها مشاهدة وجود معاً Co- existence لا سبب له [٣].

فالمذهب التجريبى - فى رأى هاملان - ينتهى إلى إنكار إمكان قيام

١- Rene le Senne: "D'octave Hamelin ALa philosophie De L'esprit" Article Dans: Tableau De LA Philosophie Contemporaine:P.163.

٢ - O. Hamelin: Essai Sur Les Elements Principaux De La Representation P.I (Deuxieme Edition; Paris Librairie Felix Alcan)1925.

٣ - Ibid; P.9 - 10.

نسق ضرورى للمعرفة، وبالتالى فهو ليس مذهباً فسلفياً يقدم لنا معرفةً حقيقيةً، إنه لا يقدم معرفةً قط؛ إذ أن المعرفة - أياً كانت - معرفة نسقية Systema-tique « .. ليس ثمة معرفة إلا المعرفة النسقية، بمعنى أن المعرفة التى تتألف من وضع الوقائع بعضهما إلى جوار بعض دون رابطة، ودون أن تدرى بأن هذا التجاور هو نفسه رابطة بطريقة ما - ليست فى الواقع معرفةً حقيقيةً » [١].

٢ - واهتمام هاملان بنظرية المعرفة يفسر لنا - من ناحية أخرى - خصائص مذهبه المثالىّ؛ «فالمذهب المثالى عند هاملان لا يعنى سيطرة الموضوع على الذات، وإنما هو يعنى التوسط العقلى الذى من خلاله تعمل الروح نفسها بنفسها، وتستطيع أن تفهم نفسها، وهو الدرع الذى يظل قوياً حتى إذا لم يضف عليه النشاط الروحى وجوداً [٢]. والواقع أن مثالية هاملان إنما تنعكس فى عقلانية نسقية، ويرتبط مذهبه من حيث الأساس بالنقدية الجديدة عند رنوفييه، وهو لا يرد التمثل إلى الحدس (كما يفعل برجسون) بل يعتبر ذلك إدانة للعقل، وإنما هو يهدف - على العكس - إلى إقامة صرح يعتمد على نسق مترابط يفلت من الغموض واللايقين [٣]. ومعنى ذلك أن مثالية هاملان ترتبط بمثالية «رنوفييه» غير أن هاملان كان يريد - فضلاً عن ذلك - حل مشكلة رنوفييه التى أشار إليها وهى نسق للارتباطات العامة للظواهر، وتشييد صرح تشكل فيه هذه الارتباطات الخيوط الأساسية بحيث تجد الوقائع المعروفة والتى يُراد معرفتها - جميعاً - مكانها المعين فى مثل هذا الصرح [٤]. الحق أن هاملان يربط مثاليته ونظريته فى المعرفة بالفلسفة الحديثة كلها.

١- O. Hamelin "Essai Surles Elements" p. 6.

٢- Rene Le senne: op. cit p. 164.

٣ - Henri Serouya: Lnitiation a la Philosophie Contemporaine Li-brairie Fischbaches paris 1956.

٤ - Emile Brehier: Histoire de ;a philosohie, Tome II, La Philoso-phie Moderne p. 106. P.U.F (Paris - 1978).

ويعتقد أن بناء الروح عن طريق إعادة تنظيم نسيجها كما يتمثل فى المقولات أو العناصر الأساسية «هو المهمة التى أخذت الفلسفة الحديثة على عاتقها القيام بها : «ما معنى الفلسفة الحديثة كلها فى مجموعها : فلسفة ديكارت وليبنتز وكانط وكذلك فلسفة باركلى وهيوم، اللهم إلا أن المعرفة هى العمل الداخلى للذات المفكرة..»؟ [١].

٣ - المشكلة إذن عند هاملان مشكلة معرفية، والمعرفة عنده إنما تعنى تحديد الارتباطات الضرورية بين الأشياء ولهذا السبب رفض المذهب التجريبى ليقيم نسقاً ضرورياً : «بنفس الضربة التى نرفض بها المذهب التجريبى نسلّم بأن الأشياء تشكل نسقاً معاً» [٢]، وماذا عساه أن يكون النسق إن لم يكن مجموعةً من الحدود المرتبطة فيما بينها ارتباطاً ضرورياً؟» [٣]. ومعنى ذلك أن الأفكار الأولى فى المعرفة أو العناصر الأساسية للتمثل ينبغى أن يُعاد تنظيمها من جديد فى نسق ضرورى وهذه هى المهمة التى أخذ هاملان على عاتقه القيام بها، ولهذا فإننا نستطيع أن نقول بحق : إن المشكلة المنهجية عند هاملان هى مشكلة الارتباطات بين الأفكار الأساسية، ولقد كان هاملان فى ذلك متأثراً بشارل رنوفييه - الذى كان مهتماً على الدوام - كما كان يقول هو نفسه- بمشكلة الأفكار الأولى [٤]، أو إعادة ترتيب المقولات الكانطية بطريقة هيجيلة؛ ذلك لأن المقولات التى يحدثنا عنها هاملان قريبة الصلة بمقولات كانط ورنوفييه، لكنها تسير بطريقة جدلية وهى تبنى الروح أو ما يسميه هو «بالشخص». فالمقولات تسير من المجرد إلى العينى حتى تنتهى بالشخص

---

١ - O. Hamelin "Essai Sur les Elements etc" P. 8.

٢ - Ibid, P.8.

٣ - Ibid, P.10.

٤ - A. Sesmat: Dialectique Hamilinienne et Philosobil Chretienne p:281 dans "Aspects de la Dialectique Desclee de Brouuwe" Paris1956.

العينى المكتمل «فالخاصية التى يتميز بها مذهب هاملان هى اشتقاقه الأولى الدقيق للوعى الفردى العينى من العناصر العامة والمجردة فهناك نوع من الديناميكية للتجريد غير الكامل تعمل على نحو تحقيقها الخاص، ونحو التنوع بوصفه متطلبات منطقية متتابعة بحاجة إلى الاشباع..» [١]. فهو إذن من حيث الهدف يرتبط بكانط ورنوفييه والنقدية الجديدة، ولكنه من حيث المنهج يرتبط بالمنهج الجدلى عند أفلاطون وهيجل. يقول إميل بريبه فى هذا المعنى: «لقد أراد هاملان أن يتم البناء الذى بدأه رنوفييه بواسطة منهج تركيبى يأخذ على عاتقه ألا يترك فكرة واحدة معزولة بمنهج مماثل لمنهج أفلاطون وهيجل.» [٢].

٤ – لكن إذا كنا نقول أن المشكلة الأساسية عند هاملان هى مشكلة معرفية بصفة خاصة وأن هناك صلات رحم بين المقولات الكانطية والمقولات التى يعرضها علينا الفيلسوف الفرنسى فى كتابه بوصفها العناصر الأساسية للتمثل «فإننا يجب ألا يغيب عن بالنا قط أن مقولات هاملان ليست قوالب فارغة كما هى الحال عند كانط، بل إنه وهو يعرض علينا المقولات المعرفية إنما يعرض علينا كذلك الأشياء، إننا إذا ما رفضنا المذهب الشكلى Formalisme فسوف يكون بين الشكل والمضمون عندنا هوية واحدة، ومن ثم فإن المبدأ الأول للمنهج والعنصر الأول للأشياء لا يمكن أن يكونا فى نظرنا إلا شيئاً واحداً، أيعنى ذلك أننا سنكوّن الأشياء ونحن نكوّن ما بينها من ارتباط..؟ لاشك فى ذلك» [٣]. لكن لا تزال نقطة النهاية عند هاملان مع ذلك هى الذات أو الروح وجميع الأفكار لدينا عند هاملان هى بالنسبة للمقولة الأخيرة ليست إلا تجريدات فحسب فلا شئ عينىّ على الأصالة إلا هذه المقولة الأخيرة وهى: مقولة

١ - Collin Smith: "octave Hamelin", art in the Encyclop. Philosophy. Vol 3.

٢ - E. Brehier: oop. cit. P. 1062.

٣ - O: Hamelin Essai, P, 19.

الشخص أو الوعى[١]. بل إنه ليترتب على ذلك نتيجة هامة هى أن جميع ألوان الوجود عند هاملان - كما هى عند ليبنتز - واعية بطريقة ما [٢]. وذلك هو الوجود الواقعى الحقيقى فى نظره: «الواقع الحقيقى ليس هو الواقع الذى تزعمه المدارس التى تسمى نفسها بالواقعية. وإنما هو الارتباط الغنى لمضمون يتجسد فيه هذا الارتباط لأن المضمون هو ذاته ارتباط ما. إن العالم هو نظام من الارتباطات العينية التى تزداد عينيتها شيئاً فشيئاً كلما تقدمنا حتى نصل إلى الحد الأخير، حيث تصل مقولة العلاقة إلى أن تكتمل وتتعين..» [٣].

٥ - وإذا كانت نقطة النهاية هى الذات أو الوعى أو الشخص فإن نقطة البداية تبدأ هى الأخرى من زاوية معرفية واضحة. فهى تبدأ من الارتباط بين المفهوم والماصدق [٤]. طالما أن الارتباط بين المفهوم والماصدق هو ارتباط عكسى بحيث إذا قل المفهوم زاد الماصدق والعكس فإنه يلزم من ذلك أننا إذا ما سرنا فى تفسير الجزئى بواسطة الكلى إلى أبعد مدى - يلزم أن نصل إلى حد ... Terme يمكن اختزال مفهومه إلى أقصى درجة [٥]. وهذا الحد هو مقولة العلاقة على نحو ما سنعرف فيما بعد. وهى التى يبدأ معها تسلسل المقولات التى تبرز لى العالم على هذه أو تلك تبعاً للمقولة التى أنظر منها إلى العالم فكأنى أرى العالم من خلال هذه المقولات طالما أنها العناصر الأساسية للتمثّل فأنا أتمثل العالم من خلال مقولة الحركة أو الكيف الذى هو فكرة معقولة تحتل مكانها بين تصورات الفهم « .. والذى هو لحظة ضرورية من لحظات التمثل» [٦]، أو إذا نظرنا إليه من خلال مقولة السببية أو الغائية... إلخ. وهذه

---

١ - A. Sesmat: op. cit. P. 283

٢ - Ibid.

٣ - O: Hamelin Essai. P. 20.

٤ - O: Hamelin op. cit. P. 1

٥ - بول موى: «المنطق وفلسفة العلوم» ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، الجزء الأول ص ٤٦.

٦ - O: Hamelin op cit. 135, 136.

المقولات موضوعية: أعنى أنها ليست من خلق الذات الفردية، بمعنى أنها تعبر عن خاصية للأشياء أو العالم، لكنَّ كل مقولة هى أصلاً تمثل وظيفة من وظائف الروح كما يقول لوسين Le Senne أو هى النسيج الأبدى للروح، ولهذا فإن الشغل الشاغل لهاملان هو أن يقيم الدليل على أن هذا العقل (أو نشاط الروح) له شخصيته وينبغى للشخصية أن يكون لها روحانية؛ ولا توجد شخصية للأشياء إلا بمقدار ما تكون انعكاساً للشخصية الانسانية والإلهية. ولهذا فإننا نجد هاملان يستبعد من حيث المبدأ كل ما يفرض نفسه من الخارج على الروح بوصفه سلباً لها؛ إذ ينبغى للروح أن تكون حرة حرية أصيلة. والحرية هنا إنما تعنى القدرة على أن تعمل وألا تعمل دون أن تكون هذه الحرية مع ذلك تعسفية.. arbitaire؛ لأن ذلك يجعلها لغواً خالصاً: ومفهوم النداء الذى سنتعرض له بعد قليل يفى بهذا المطلب المزدوج [١].

٦ - هناك سؤال هام يفرض نفسه علينا الآن. فإذا كانت المقولات هى النسيج الأبدى للروح فلا مندوحة لنا عن أن نطرح هذا السؤال الآتى بصدد تلك الروح التى تتسلق درجات السلم الجدلى عند هاملان، وهى تصعد من مقولة العلاقات والمقولات المتوسطة الأخرى حتى تصل إلى الشخصية، - أما السؤال فهو: من هو هذا الروح الذى نتحدث عنه..؟ هل يجب علينا أن نطلق اسم الله أم الإنسان..؟ والعقل الذى تعرفنا على بنائه المعمارى - على حد تعبير لوسين - أهو العقل الكلى أم أنه ليس إلا بنية روح محدد متناه..؟ يقول لوسين فى محاولة لحل هذه المشكلة: «إذا كان من العسير أن نحاول الإجابة عن هذا السؤال فما ذاك إلا لأن البناء عند هاملان لا يلائم أبداً أياً من هذين الغرضين: كيف يمكن أن نسلّم بأن الروح المحدودة على هذا النحو هى الله..؟ ألا ينبغى لله أن يكون مستقلاً عن بناء مقولى..؟ إن كل مقولة هى توسط وتوسط متميز عن الأخرى أما الفعل الإلهى فهو على العكس لابد أن يكون كلياً ومباشراً. إن الإشارة إلى الله بأنه مجموعة تعيينات إساءة إليه، خصوصاً إذا

---

١ - R. Le Senne: op. cit. P. 165.

كان كل تعين يحمل سلباً» [١]. وإذا كان لوسين ينفى أن تكون الروح التى يتحدث عنها هاملان هى الروح الإلهى فإنه ينبغى أن يكون الروح البشرى، على اعتبار أننا لو نسبنا هذه المقولات إلى الإنسان فإننا بذلك نضفى عليه عقلانية تحميه من الوقوع فى الزلل سواء فى المعرفة أو فى السلوك [٢].

غير أننا، وإن كنا نتفق مع لوسين فى أن سلم المقولات الجدلى عند هاملان لا ينطبق على الروح الإلهى فقط أو الروح الإنسانى فحسب، فإننا نعتقد أن الروح البشرى يستطيع أن يتعرف على نفسه فى هذه المقولات التى تنتهى بمقولة الشخص أعنى بمركب الأنا واللا أنا، وهو الواقع الذى خارجه لا يكون للأنا أو اللا أنا سوى وجود مجرد. لكن الروح هى أيضاً «المطلق إذا كنا نعنى بالمطلق: الذى يحوى فى جوفه جميع المقولات» [٣].

ثانياً: المنهج

٧ - المشكلة عند هاملان هى: لو أننى أردت أن أعرف العالم فما هى العناصر الأساسية فى هذه المعرفة؟ ما هى المقولات الأولى التى يحتاج إليها الإنسان فى فهمه للوجود وفى معرفته بالعالم..؟فهو إذن يهتم اهتماماً رئيسياً بدراسة الأفكار من زاوية أبستمولوجية، على عكس متكجارت الذى سوف يتساءل: ما هى الخصائص الأساسية التى يتصف بها الوجود؟ وعلى هذا الاعتبار نستطيع أن نقول إن هاملان عرض علينا جدل الأفكار من زاوية أبستمولوجية على حين أن مكتجارت يقدم لنا جدل الأفكار من زاوية أنطولوجية فى الوقت الذى يحاول فيه «لاڤل» أن يقدم لنا مركباً للذات فى الوجود أو ما يسميه بجدل المشاركة على نحو ما سنعرف فيما بعد.

٨ - معنى ذلك أن هاملان يحاول أن يقدم لنا المقولات الأساسية فى

---

١ - Ibid.

٢ - Ibid. P. 169.

٣ - R. Le Senne: oop. Cit P.167.

المعرفة، لكن هذه المقولات الأساسية لا يمكن أن تقدم كيفما اتُّفق ؛ إذ المعرفة بالضرورة نسقية كما سبق أن ذكرنا، وهي لا تعني شيئاً سوى تحديد الارتباطات الضرورية [1]. ومن هنا فإن العناصر الأساسية للتمثل لابد أن تكون مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بعضها ببعض ؛ فقد أخذها هاملان على عاتقه في كتابه « بحث في العناصر الأساسية للتمثل » – الذي ظهر في نفس العام الذي تُوفي فيه عام ١٩٠٧ – أن يكشف عن أمرين أساسين ؛ الأول ؛ هو أن يبين لنا أن كل فكرة من الأفكار الأساسية عبارة عن صيغة جدلية ثلاثية – والثاني : أن يسلك في سلسلة شيئاً فشيئاً جميع الأفكار الأساسية وفقاً لقانون واحد هو قانون التقابل والتركيب، وهذا التسلسل للأفكار هو ما يمكن للمرء أن يسميه بالجدل الأساسي عند هاملان [2].

٩ – والمنهج الذي يختاره هاملان للقيام بهذه المهمة هو ما يسميه بالمنهج التركيبي، لكنه يعرض أولاً للمنهج التحليل ويفنده وهو يرى أن القياس والاستقراء في آن واحد على هذا المنهج فالقياس من الشكل الأول يعتمد على أن ينسب إلى الحد الأصغر عن طريق الحد الأوسط محمولاً مباشراً أو ينزع عنه هذا المحمول. وبعبارة أخرى فإن الحد الأوسط يجد نفسه في الحد الأصغر وهو يجلب إليه – أو يحذف منه – هذه الخاصية أو تلك. وعلى الرغم من أننا نجد هنا لوناً من الحركة فإننا لا نجد في الواقع سوى صفة واحدة هي التي نعيدها إلى موضوع بعينه، وبالتالي فإن القياس هو عملية تحليلية ؛ فإذا كان سقراط فانياً أو غير معصوم من الخطأ فما ذلك إلا لأن الإنسان فانٍ أو غير معصوم من الخطأ [3]. أي أن النتيجة هي بهذا الشكل ليست إلا تحليلاً لما تضمنته المقدمات، ومن هنا فإن هاملان يعتقد أن أرسطو هو أستاذ المنهج التحليلي على الأصالة ؛ فهو مُنَظِّر... Theoricien هذا المنهج ؛ فهو يعرف حدود هذا

---

١ - O: Hamelin Essai P. 7.

٢ - A. Sesmat: op. Cit. P. 280 - 281.

٣ - O. Hamelin Essai. P.3

المنهج أفضل مما يعرفها أى فيلسوف آخر (١).

ويمكن أن يُعتبر الاستقراء مثلاً آخر على المنهج التحليلى فيما يقول هاملان؛ إذ لا يمكن أن يقول أحد أن الاستقراء عملية تركيب؛ لأن التركيب توحيد ولا يمكن أن يُقال إن الاستقراء هو جمع أو توحيد بين حدين منفصلين، إن التجربة لا تعطينا واقعتين فحسب وإنما هى تعطينا كذلك الرابطة بينهما طالما أن المرء يفترض أن القانون الذى علينا أن نكشفه إنما يكمن فى أعماق الواقع (٢) . فهناك إذنْ من بين المعطيات، التى تقدمها لنا التجربة علامات دالة على القانون الذى يوحى به؛ هذه المعطيات ومعنى ذلك أن القانون ليس نتيجة تركيب قمنا به هو نتيجة قراءة للواقع أو تحليل له (٣) . يقول هاملان: إن الاستقراء ليس إلا قراءة جيدة للتجربة، وبالتالى فإنه لا يمكن للمرء أن يرفض كل قيمة لرأى المفكرين الذين يعرِّفون الاستقراء بأنه تحليل للتجربة. إن الاستقراء ليس عملية تركيب لأنه فى حين أنه يستدل على ارتباط بين هذه الوقائع ذاتها فإنه يقنع بالتعرف على مركبات جاهزة تماماً لكنه لا يخلق منها شيئاً، وما كان يمكن للمرء أن يندهش بعد ذلك حين يرى الاستقراء ينتقل فى سهولة ويسر فى طريق تحليلى تماماً (٤).

١٠ - لكن لماذا يرفض هاملان المنهج التحليل بهذا الشكل..؟ الواقع أننا لو تذكرنا ماسبق أن قلناه عن هدف هاملان لاتضح لنا فى الحال أسباب حملته العنيفة على المنهج التحليلى فقد سبق أن ذكرنا أن المعرفة عنده إنما تعنى تحديد الارتباطات الضرورية بين الأشياء . فى حين أن المعرفة التى يأتى بها المنهج التحليلى ليست إلا معرفة عرضية ومن هنا كانت المعرفة التجريبية

---

١ - Ibid P. 24.

٢ - Ibid P.4

٣ - الغريب أن هذا الذى يقصده هاملان هو بالضبط معنى الاستقراء فى اللغة العربية فهى تعنى قرأ بامعان.

٤ - O: Hamelin Essai, P.4

هى بالنسبة للعلماء طريقة عرضية مؤقتة للتفكير [١]. ولهذا فإننا نستطيع أن نقول فى اطمئنان كامل: إن المنهج التحليلى منهجٌ غير كاف وسيبقى غير كاف وما الذى يمكن أن ننتهى إليه من ذلك اللهم إلا أنه ينبغى أن يكون هناك إلى جانب التحليل طريقة منهجية أخرى وفى كلمة واحدة: إنه ينبغى أن يكون هناك منهج تركيبى [٢].

١١ - لكن ما الذى يقصده هاملان بهذا المنهج التركيبى الذى يؤثر دون سواه طريقاً لاقامة مذهبه المثالى..؟ المقصود بإيجاز بناء الأفكار أو التصورات عن طريق التقابل فاللحظة الحاسمة فى المنهج التجريبى - كما يقول هاملان - هى لحظة التقابل.. Opposition [٣]. وإذا كان التحليل يستخرج من فكرة ما الأفكار المبدئية .. elementaires التى تحتويها، فإن الفكر لا يقنع ولا يمكن له أن يقنع بتطوير الأفكار بهذا الشكل. وإذا كان لابد له من أن ينتقل من فكرة أخرى، وإذا كان لابد لعملية الانتقال هذه من أن تُعرف بشكل واضح شأنها شأن التحليل، فإن المرء لن يجد لهذا التعريف سوى أساس واحد هو أن كل فكرة لها مقابلها son oppose وتلك هى الطريقة الوحيدة التى يمكن أن تتفهم بها كيف أن المعرفة - المتفرقة أساساً - هى أيضاً معرفة نسقية أو أن «علم الأضداد علم واحد» كما يقول أرسطو فى تلك الصيغة التى كان يجب أن يرددها كثيراً» [٤]. ولكن إذا كان المنهج التركيبى هو أساساً بناء التصورات عن طريق التقابل، وإذا كان التقابل الذى يعنيه هاملان: «هو أساساً التقابل بالتضاد دون سواه.. Le Contrariete فإنه يوليه أهمية خاصة ويهتم بالتفرقة بينه وبين ألوان التقابل الأخرى وخصوصاً التقابل بالتناقض، وهو لهذا ينحو باللائمة على المناطقة؛ لأن أحداً منهم لم يهتم بتحديد معنى التضاد، مع

١ - ج. بتروبى: «مصادر وتيارات الفسلفة المعاصرة فى فرنسا» ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى، الجزء الأول، ص ٣٩٥ - ٣٩٦ مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة عام ١٩٦٤.

٢ - O: Hamelin Essai

٣ - Ibid.

٤ - O: Hamelin Essai; p.13

أن هذا الموضوع كان يستحق ما يُبذل فيه من مشقة وعناء [١]. ولم يقتصر الأمر على عدم الاكتراث بدراسة التضاد والتناقض وبيان الفرق بينهما، بل إنه لا يوجد إيضاح واحد للتفرقة الكلاسيكية بين القضايا المتناقضة والقضايا المتضادة فهاتان القضيتان الآتيتان هما عند المنطق المدرسى متناقضتان « كل الناس بيض » « وبعض الناس ليسوا بيضاً »، والقضيتان الآتيتان متضادتان « كل الناس بيض » « ولا واحد من الناس أبيض » والتفرقة بين هذين اللونين من التقابل هامة للغاية، وهى هنا ليست إلا مسألة كم خالص، غير أن الكم المنطقى بالكاد لحظة من لحظات الفكر؛ لأن الكلية من ناحية ليست إلاّ البديل التجريبى للضرورة. ومن ناحية أخرى فإن الجزئية هى العلامة التجريبية على العَرَضى، والفكر يتجنب بقدر المستطاع الأحكام العرضية. وهو موقف طبيعى تماماً طالما أن العَرَضى ليس إلا خاصية معزولة ينسبها المرء إلى موضوع لا يملكه بذاته، وإنما فى ظروف خاصة تحتاج إلى تحديد » [٢].

١٢ - ومن هنا نجد هاملان يشير إلى فكرة هامة بالنسبة للجدل، فهو لا يعتقد أن التناقض عنصراً أساسياً للجدل أو كما يقول جان بول سارتر: « إن تقابل المتناقضات لا يبدو بالضرورة أنه محرك العملية الجدلية؛ فهاملان - مثلاً - أقام مذهبه على تقابل الأضداد » [٣]. ولهذا فإننا نراه يهتم اهتماماً كبيراً بأن يعرض فى صفحات طويلة للتفرقة بين التضاد والتناقض فيأخذ بالأولى دون الثانية، بل إنه ليرى أن المركب إنما يوفق بين القضايا التى بينها دخول تحت التضاد. يقول هاملان فى ذلك: (المنهج التركيبى لا يستطيع أن يوفق بين هاتين القضيتين المتناقضتين تناقضاً واضحاً « الإنسان أبيض » « الإنسان ليس أبيض ») أما الدخول تحت التضاد فى القضيتين الآتيتين: « بعض الناس بيض » « وبعض الناس ليسوا بيضاً » فإنهما ليس لهما موضوع واحد وليس حتمياً أن

---

١ - Ibid.

٢ - Ibid.

٣ - J.P.Sarter: Critive P. 137.

يكون الإنسان أو لا يكون أبيض اللون. أو بالأحرى فإننا لا نعرف ما الذى يريد أن يعبر عنه من يتحدث على هذا النحو، ولا يمكن للمرء أن يعبر عن فكرة ما اللّهم إلا إذا كانت هذه الفكرة تقول شيئاً. إن التقابل كما نبحث عنه ينبغى أن يكون متميزاً عن التناقض؛ يجب أن يكون متميزاً عن التناقض لأن المتقابلات Les Opposes تتحد فى مركب واحد فى حين أنه من المستحيل أن تتحد المتناقضات. ولا شك أن الوحدة التركيبية كما نتصورها ليست هى نفسها إعادة الوحدة بيين صنفين مختلفين فى موضوع واحد بواسطة الفكر المألوف يفترض مقدماً الموضوع على حين أن المركب ينشئه. وها نحن نجد الوظيفة الأصلية للمركب وعلينا أن نلاحظ أنه فى هذا المركب فإن المتناقضات تطرد بعضها بعضاً بطريقة لا ترد والطابع المطلق لهذا الاستثناء المتبادل بين الحدين هو نفسه الذى يُعرف بالتناقض [1]. وهذا يعنى أن أحد الحدين هو السلب الكامل للحد الآخر وعلى ذلك فإننا نجد أن ثمة تناقضاً بين الوحدة .. Unite واللاوحدة .. non Uniteوبين النقطة وبين انعدام كل امكانية للوجود. وعلى حين أنه ليس ثمة تناقض بين الوحدة والكثرة.. Pluralite ولا بين النقطة والمسافة المكانية.. intervalle spatal، والواقع أننا لا نستطيع أن نعطى للكثرة أو المسافة دور اللاوحدة أو النقطة وربما بدا من ذلك أن الأضداد يطرد بعضها بعضاً بنفس الطريقة التى يطرد بها المتناقضان بعضهما بعضاً. غير أن ذلك ليس صحيحاً فإذا ما كانت الأضداد لايمكن أن تحل احداهما محل الأخرى فما ذلك إلا لأن هناك تناقضاً تتضمنه فكرة الاستبدال هذه. وهذا لا يعنى أن هناك تناقضاً (أو استبدالاً) بين الأضداد إذ الواقع أن المرء حين يريد أن يوحد بين شيئين مختلفين (ونحن لا نقول عندما نريد أن نجعلهما يُسهمان فى بناء مركب واحد) فإن المرء يحدث بذلك تناقضاً على الدوام مهما تكن طبيعة الاختلاف الذى يفصل بين هذين الشيئين وطالما أن العملية التى نحاول القيام

---

١ - O: Hamelin oop. cit. p. 14.

بها هى محاولة إدخال اللا مختلف فضلاً عن اعتبار الحدين حداً واحداً. وبالتالى فإننا نواصل اعتبار التضاد والتناقض متمايزين (١).

١٣ - التناقض والتضاد متمايزان؛ فأين يكمن الفرق بينهما؟ يمكن أن نقول إن التناقض هو تقابل مطلق فالمقابل فى حالة التناقض هو سلب بغير تحفظ للوضع الأصلى.. pose أو إنْ صح ذلك فلابد أن يكون أحد الحدين هو وحده الواقعى الحقيقى Reel طالما أن الحد الآخر هو سلبىٌّ تماماً أما الأضداد فإنها تختلف عن ذلك أتم الاختلاف فهما لا ينكر الواحد منهما الآخر تمام الإنكار وهذا يقتضى أن يكون لكل منهما واقعٌ حقيقىٌ كالآخر سواءً بسواءٍ وباختصار التضاد هو تقابل واقعى، فكيف يكون ذلك..؟

كان أرسطو يقول: إن الضدين هما حدان أقصيان فى جنس واحد. ولو أننا أبعدنا للحظة فكرة الجنس عن معناها الذى يعنى فكرة بساطة من الأفكار المميزة التى يميزها فيها فإننا نستطيع أن نستخدم الصيغة الأرسطية فننتقل من فكرة أقل تعقيداً إلى فكرة أكثرا تعقيداً أو نقول إن الوحدة والكثرة هما شئ عددى (فالعدد هو المركب) والنقطة والمسافة هما معاً شئ يتعلق بالمكان ومن جنس واحد هو المكان وأن العدد والمكان يؤسس بالنسبة لكل مقابل من هذه المتقابلات مضموناً إيجابياً وكذلك يرتبط الواحد بالآخر. وأيضاً فإن الزمان والمكان يترابط كل منهما بالآخر تحت وجهٍ معينٍ أو جنسٍ هو الحركة. وأخيراً فإننا إذا ما أردنا أن نأخذ كأبسط المتقابلات جميعاً فإن القضية والنقيض.. These, anithese ليس أحدهما سلباً خالصاً ولكنهما يطرد الواحد منهما الآخر بوصفهما لحظات فى جنس واحد (٢).

١٤ - وعلى ذلك فلو أننا تساءلنا؛ ما التضاد إذنْ.. ؟ لكانت الإجابة؛ التضاد هو التقابل الواقعى وهو إن كان متميزاً فإن السبب على وجه الدقة أنه

---

١ - O: Hamelin op. cit. p. 14, 15.

٢ - O: Hamelin op. cit. p. 15

تقابل واقعى، إذا من الواضح أننا لو كنا سرنا من قضية إيجابية إلى نقيضها الذى لن يكون فى هذه الحالة سوى سلب مطلق فإننا ما كنا قد استطعنا القيام بأدنى تقدم طالما أننا كنا سنحذف فى هذه الخطوة ما قد وضعناه تواً [١].

أما السبب فى وجود التقدم فى رأى هاملان فهو لأنه من خلال فعل تقابل الأضداد فإننا سنحدد فى الحال التصور العام الذى ينبغى علينا أن نعمل منه [٢]. إن تناقض المتقابلات لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا وصل إلى حده الأقصى وهذا الأقصى لو أصبح واقعياً لأدى إلى انفجار الروح [٣].

التناقض إذن هو الدرجة القصوى من التفاعل ولهذا فإنه لا يمكن أن يتحقق - بالفعل أو يكون واقعياً ولهذا فإنه ينبغى التمييز بينه وبين التضاد بدقة وهو ما لم يفعله هيجل على نحو ما سنعرف بعد قليل - لأن المرء إذا ما خلط بينهما فسوف يصعب عليه فهمهما ؛ إن المرء إذا ما جعل من التضاد تناقضاً فإنه لن يصل إلى فهم التضاد ولا إلى فهم التناقض طالما أن المتناقضين يطرد كل منهما الآخر بطريقة مطلقة وما كان يمكن له أن يعرف كيف يمكن أن يلتقا فى مركب واحد [٤].

١٥ - المنهج عند هاملان هو المنهج التركيبى وهو يعنى بناء الأفكار عن طريق التقابل وتظهر الحاجة إليه بمجرد ما يبدأ المرء فى التمييز بين الأفكار : « ما أن يستطيع المرء أن يميز بين الأفكار - مهما كان التمييز بسيطاً حتى يشعر بالحاجة إلى منهج تركيبى » [٥]. ولهذا فإن هذا المنهج لم يكن وليد الأمس أو اليوم القريب ولكنه يضرب بجذور عميقة فى التاريخ وفى استطاعتك أن تجده فى الفلسفة اليونانية منذ فجر نشأتها . فإذا ما استثنينا المدرسة

---

١ - Ibid .p. 16.

٢ - Ibid, p. 16.

٣ - R. Le Senne, op. cit. p. 165.

٤ - O: Hamelin op. cit. p.16.

٥ - Ibidp 12.

الأيونية التى لم تكن سوى «سحابة صيف ظهرت ثم انقشعت» على حد تعبير هاملان فإننا نجد أن هيراقليطس كان لديه الشعور بأن هناك انتقالاً منتظماً تحكمه قوانين وهو انتقالٌ يؤدى بالعالم من حالة إلى أخرى، لكنَّ هيراقليطس – لسوء الطالع – لم يستطع أن يكوّن أى تصور دقيق عن هذا الانتقال «ويمكننا أن نقول أنه شعر به فى وجود المتناقضات وأنه بالتالى رأى فى التناقض الكامن فى العالم سبباً لحركة العالم أو علة للحركة التى عرفها فى الأشياء» (١) . أما أفلاطون فهو الفيلسوف الذى ورث ميولاً تركيبية بارزة «فقد كان مقتنعاً بأن الانعزال المطلق بين الأفكار أمراً لا يمكن قبوله على الإطلاق وهو يرى أنَّ المرء لا يمكن أن يظل قابعاً قانعاً بفكرة الوجود . أو فى فكرة الواحد L'um لأنه فى هذه الحالة سيكون عليه أن يرفض أن يطبق عليهما متطلبات الفكر الملحة أعنى أن يثبتهما أو يسميهما . ومن هنا فإنه ينبغى فى رأى أفلاطون أن تتصل الأجناس وأن تنتظم، حتى أن مهمة الفيلسوف الجدلى عند أفلاطون هى أن يحدد ما بين الأجناس من هوية واختلاف» (٢).

أما أرسطو فهو – كما سبق أن ذكرنا – أستاذ المنهج التحليلى على الأصالة أو هو على حد تعبير هاملان منظِّر Theoricien هذا المنهج؛ فهو يعرف حدوده، أكثر مما يعرفها أى فيلسوف آخر (٣).

١٦ – وإذا ما انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة فإننا نجد أن كانط هو أول من تصور بوضوح مشكلة التركيب وسماها باسمها ومنذ ذلك الحين وجميع من تناولوا المشكلة وجميع أولئك الذين سوف يتناولونها يتابعون كانط (٤) . أما هيجل فهو عند هاملان أستاذ المنهج التركيبى على الأصالة «بالإضافة إلى أنه جمع ثروات المذهب المثالى ونماها فضلاً عن أنه يبرهن فى كل مكان – تقريباً

---

١ - Ibid.

٢ - Ibid. p. 22.

٣ - Ibid. p. 24.

٤ - O: Hamelin op. cit p. 29.

– على عمق ونفاذ واتساع عجيب، فإننا ينبغى أن نعترف أنه الأستاذ الحقيق للمنهج التركيبى وأنه لم يكن له به – كما كانت الحال عند أسلافه – مجرد شعور أو هاجس وإنما كان لديه عنه تصور ثابت ومفهوم محدد . أما عما إذا كان هذا التصور أو المفهوم صحيحاً فإننا لدينا من الأسباب ما يحملنا على الشك فى ذلك، والأمر المؤكد هو أن هذا التصور واضح كل الوضوح ومن المسهل رسم خطوطه العريضة من جديد ، فنظام الأشياء ونظام الفكر الذى هو كل واحد يتطور فى لحظات ثلاث، الأولى هى لحظة القضية Le these أو الفكرة حين يُنظر إليها فى ذاتها – وبالتالى بغير توسط من وجهة نظر الفهم. والثانية هى النقيض... L'antihese أو الفكرة منظوراً إليها لا فى ذاتها وكشئ مباشر (على نحو ما كان الأمر فى القضية) بل بوصفها تصطحب ضدها.. Son Contraire وفى كلمة واحدة هى اللحظة الجدلية.

أما اللحظة الثالثة أو المركب فهى اللحظة النظرية Speculatif بالمعنى الهيجلى لهذا اللفظ التى تعبر عن حقيقة اللحظتين السابقتين، والتقدم الذى أحرزه المنهج التركيبى من خلال اللحظات الثلاث يسير من المجرد إلى العينى ومن المتناهى إلى اللامتناهى ومن الفردى إلى الكلى(١).

١٧ – إلى هذا الحد يتفق هاملان مع المنهج الجدلى عند هيجل لكن هاملان يشنّ حملة عنيفة على التناقض الهيجلى، أو ما يسميه أحياناً بالسلب الشامل أو المبدأ الذى يرتكز عليه الجدل الهيجلى «هذا هو تصور هيجل للمنهج التركيبى فهل هو تصورنا أيضاً..؟»

ليس هو بالضبط.. ونقطة الاختلاف الأساسية بينهما هو التناقض الذى يرفضه هاملان رفضاً قاطعاً على اعتبار أنه انفجار للروح؛ «إذا كان المتناهى هو

١ - Ibid, p. 35.

٢ - O: Hamelin op. cit.. p 36.

دائماً متناقض فى ذاته وهو بالتالى يتلاشى لكى يفسح المجال لشئ آخر فإن الروح ينبغى عليها بدورها أن تختفى » [١]. لقد أصر هيجل على ما أطلق عليه اسم قوة « السلب » وراح يحفر التقابل بين القضية ونقيضها حتى يصل إلى حد التناقض وجعل من حرب الأفكار والناس محركاً للتاريخ. وتطور الفكرة لا يحدث إلا من خلال تمزق الشعوب التى يضحى بها قرباناً على مذبح الصيرورة الجدلية. أما هاملان فقد استلهم التقابل الأرسطى بين الأضداد وجعل من النقيض سلباً مخففاً متلاشياً يتكامل مع القضية ويؤديان بغير عنف إلى المركب [٢].

ومعنى ذلك أن فى استطاعتنا أن نقول مع إميل برييه إن ما يميز جدل هاملان عن جدل هيجل هو الطريقة التى أدرك بها الارتباط بين القضية والنقيض فهو ليس من نوع ارتباط تناقض الحدود التى يطرد كل حد منها الحد الأخر وإنما هو من نوع ارتباط الحدود المتضادة التى تسير بهذا الشكل نحو إثباتات يكمل بعضها بعضاً [٣].

١٨ - ويعتقد هاملان أن سبب الخلط فى الجدل الهيجلى هو عبارة اسبينوزا : « كل تعين سلب » فهى تشتمل على غموض فى كلمة السلب. فعندما توضع هذه الكلمة وحدها وبغير تحفظ فيبدو أنها تشير إلى السلب الشامل الذى هو التناقض وعلى هذا النحو فهمها هيجل - غير أن هذا المعنى ليس هو المعنى المشروع لقضية اسبينوزا [٤]. ويشير هاملان إلى أن فكرة الوجودالمتناهى تستثنى يقيناً أفكاراً أخرى لكن ذلك يعنى أن هذا الموجود المتناهى غير كامل أو تام Incomplet ، أو بدقة أكثر، إن ماهيته تتأكد بواسطة استبعاد الضد، وهذا لا يعنى أنه يحتوى على تناقض كما اعتقد هيجل فانتهى مسار الجدل

---

١ - Ibid. P. 38

٢ - E.Brrehier op. cit. p. 1062 - 1063

٣ - O. Hamelin op. cit. p. 39.

٤ - O: Hamelin Essai p.39.

الهيجلي إلى عدمية Nihilisme. وإذا ما تساءلنا ما سبب هذه الطامة الكبرى التي يصل إليها في النهاية...؟ لكانت الإجابة أن سببها أن هيجل اعتقد أن المتناهي متناقض مع نفسه وأراد في نفس الوقت أن يبرر مبدأ التناقض الذي يرتكز عليه منهجه (١). أما المبدأ الذي يرتكز عليه جدل هاملان فهو التضايف.. Correlation أو عدم الاكتمال.. فكل حد أو كل قضية ابتداءً من مقولة العلاقة ذاتها هي القضية الأولى- تعرض نفسها أمام الروح على أنها إيجابية غير كاملة فهي تشمل باستمرار عيباً أو نقصاً وهو ليس إلا تعبيراً موضوعياً عن المسافة اللامتناهية التي ينبغي أن توجد بين كل تعين مهما يكن غنياً وبين القدرة اللامتناهية لفعل الروح ذاتها. وهذا العيب الموجود في الحد الأول يحدد مقدماً الحد الثاني الذي ينبغي عليه أن يكمل الفراغ أو يسد النقص مثله مثل التغير في قطعة ما فإنه يغير إلى تحدب في قطعة أخرى يمكن أن تسكنه – وحسب تعبير هاملان فإن الحد الأول ينادي الحد الثاني، ويطلق هاملان كلمة النداء L'appel هذه على مزيج من الضرورة والعَرَضية. فالنداء ضرورة من حيث إن الحد المنادي ينبغي أن يكون هو ذلك الحد المعين وليس حداً آخر: ولا يوجد سوى تسلسل واحد ممكن يسير من حد إلى آخر ومع ذلك فإن النداء ليس ضرورياً ضرورة كافية لأن كلمة النداء توحي في نفس الوقت بأن انتقال الحد إلى مكمله هو في الواقع انتقال عَرَضي أي أن الضرورة هي دائماً ضرورة افتراضية، وبالتالي فنحن لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت ستتحقق إلاّ بطريقة تراجعية (٢).

---

١ - R. Le Senne, op. cit. p. 165.

٢ - الواقع أن التعبير الدقيق للخطوات الثلاثة التي تعبر عن القانون الأساسي في جدل هاملان هو: الوضع والمقابل والمركب Pose, oppose, synthese لكنا سنضطر في كثير من الأحيان إلى استخدام تعبير القضية والنقيض والمركب These, Antithese, Synthese في الترجمة العربية لهذه المصطلحات: وهي مصطلحات استخدمها هاملان أيضاً راجع كتابه ص ٢ وفي مواضع أخرى متفرقة ولهذا فلابد من التنبيه إلى أن النقيض عند هاملان ليس هو بالضرورة ما يفهم من هذا اللفظ فهو يستبدل بالتناقض Contradiction =

١٩- القانون الأساسى عند هاملان هو قانون التقابل والتركيب وهو يعتمد على البدء من تصورٍ ما هو القضية يعارضه تصور آخر هو النقيض ثم يتحد المتقابلان فى تصور ثالث هو مركب التصورين الأولين [١]. والمركب الذى نصل إليه بهذا الشكل يمكن أن يصلح هو نفسه أن يكون قضية جديدة فى مثلث جديد، أعنى يعارضه نقيض جديد ثم يُجمع المتقابلان الجديدان فى مركب ثان يمكن أن يلعب فيما بعد دور القضية الثالثة.. وهكذا دواليك..

وسلسلة العمليات هذه تؤلف جدلاً، وهذا الجدل ثلاثى الإيقاع طالما أنه يستخدم ثلاثة تصورات مختلفة هى القضية والنقيض والمركب فى كل خطوة من خطوات سيره [٢]. وعلينا أن نلاحظ أن المركب الذى يوفق بين المتقابلات Les opposées (أعنى بين القضية والنقيض) لا ينكرها لأنها لا تتضمن أى تناقض لها بين بعضها وبعضها الأخر ولا فى داخل كل منها؛ وإنما هى أضداد فحسب كما سبق أن ذكرنا Contraires، ولكى تتضح سماتها أفضل من ذلك فإنه ينبغى أن نقول عنها أنها متضايفات Correlatifs ومن ثم فنحن نستبدل التضايف.. Correlation بالتناقض الهيجلى ومن ثم فإن الموجود المتعين Le deteminee عندنا ليس متناقضاً مع نفسه (كما هى الحال عند هيجل) وكله ناقص أو غير كامل فحسب..Incomplet فى كل تعين من تعيناته إذا ما أخذ بمفرده ومعنى ذلك أن المنهج التركيبى عندنا لن يتطور على طريقة هيجل فى سلسلة من السلوب المتتالية بل ينبغى على العكس من ذلك أن يسير فى سلسلة من التوكيدات أو الإثباتات affirmations يكمل بعضها بعضاً وأخر إثبات فيها سوف يكون الوجود التام المحدد تحديداً كاملاً [٢].

= الضيف Correlation ومن ثم فإن النقيض أو الضلع الثانى فى كل مثلث هو المتضايف راجع أيضاً معجم المصطلحات فى نهاية البحث.

١ - Augustine Sesmat Dialctique Hamelineinn: p. 278

٢ - O. Hamelin:Essai, P:40.



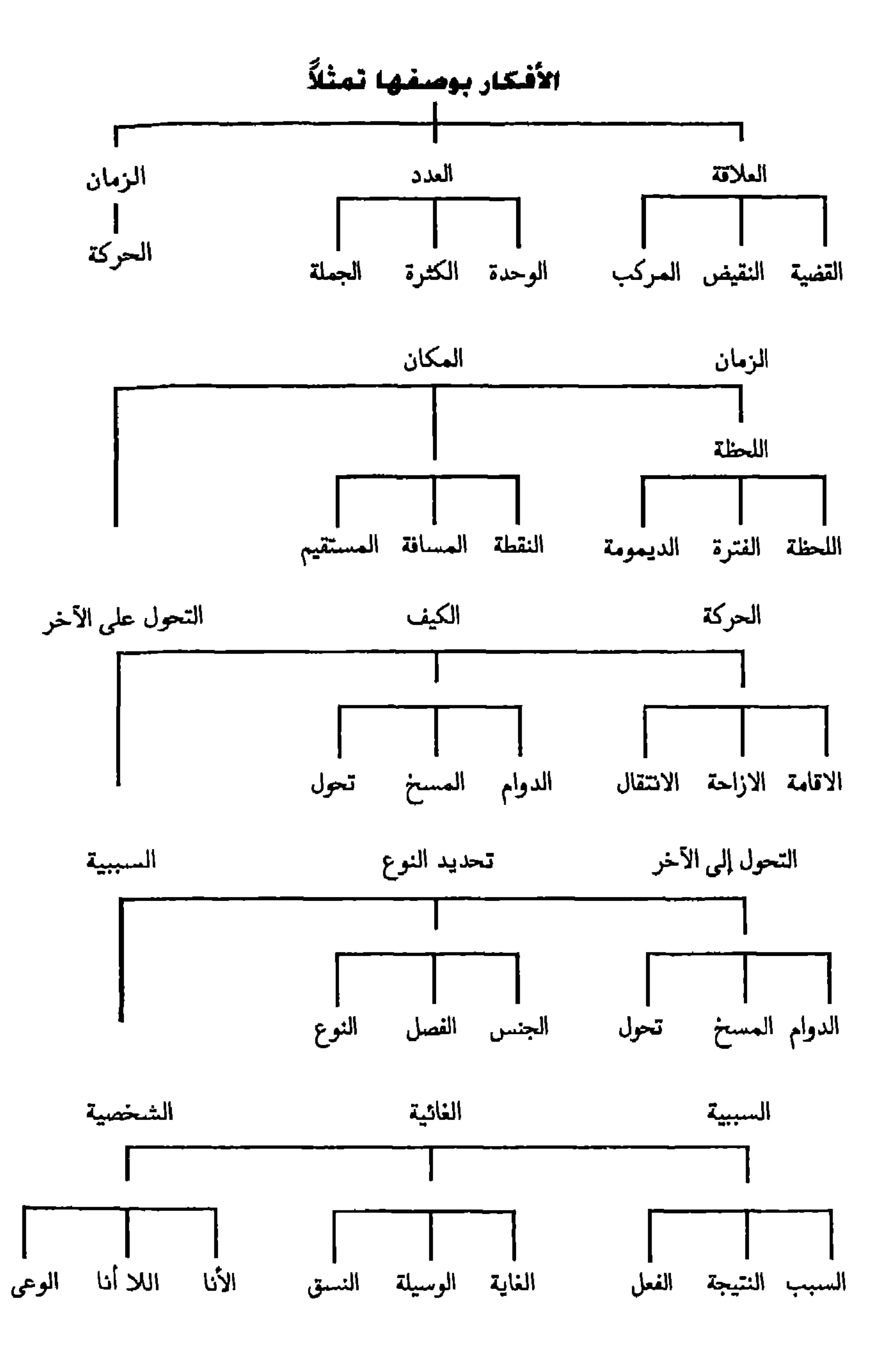
الفصل الثانى

من العلاقة إلى الحركة

«إذا أردنا أن نفهم العالم وما فيه من نظام وخيرية وكذلك تجاربنا ومشكلات حياتنا، فليس أمامنا سوى شئ واحد هو : أن نطلق مقولة العلاقة من عقالها..»

لوسين




الأفكار بوصفها تمثلاً
العلاقة
العدد
الزمان
القضية
النقيض
المركب
الوحدة
الكثرة
الجملة
الحركة
الزمان
المكان
اللحظة
اللحظة
الفترة
الديمومة
النقطة
المسافة
المستقيم
الحركة
الكيف
التحول على الآخر
الاقامة
الازاحة
الانتقال
الدوام
المسخ
تحول
التحول إلى الآخر
تحديد النوع
السببية
الدوام
المسخ
تحول
الجنس
الفصل
النوع
السببية
الغائية
الشخصية
السبب
النتيجة
الفعل
الغاية
الوسيلة
النسق
الأنا
اللا أنا
الوعى



أولاً: العلاقة .. Relation
القضية - النقيض - المركب
Thése, anti - thése, synthése

٢٠ - وإذا ما تساءلنا: ما المقولة الأولى التى يبدأ منها الجدل عند هاملان؟ لكانت الاجابة: هذه المقولة هى: العلاقة. وإذا كنا ننظر إلى المقولات من زاوية معرفية فإن فى استطاعتنا أن نتساءل «ما ماهية الروح؟». ونجيب: «ماهية الروح هى تحديد العلاقات...» (١). فلاشك أن الجوهر الحقيقى للفكر هو الربط بين الظواهر (٢). لقد كان هيجل يرى أن المقولة الأولى هى مقولة الوجود الخالص أو هى الوجود فحسب طالما أن مجرد الوجود هو ما يكون لدى الإنسان بالضرورة حين يبدأ فى التفكير (٣). غير أن هيجل كان واهماً فى ذلك. يقول هاملان: إننا إذا سلمنا بأن التقابل هو المبدأ الذى يقوم عليه منهجنا، فإننا نعطى لأنفسنا بنفس الضربة الحجر الأول فى الصرح الذى ينبغى علينا أن نتعلم كيف نشيّده وليس هو الوجود.

إن الوجود يمكن أن يكون النهاية فى نسقٍ من الأشياء أو الحد الأخير فى مذهب عن الأشياء ولكنه لا يمكن قط أن يكون بداية هذا النسق أو الخطوة الأولى فى مثل هذا المذهب على الأقل من وجهة النظر التى يأخذ بها هذا البحث (٤). لكننا إذا ما أخذنا فى تحليل الأفكار حتى نصل إلى أبسطها فان التحليل وهو يستبعد أثناء سيره تعقد العالم وتشابكه سوف يصل فى نهاية

١- R. Le senne : Op. Cit: P.165.

٢ - بول موى: «المنطق وفلسفة العلوم»، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ج ١ ص ٤٦.

٣ - J. N. Findlay: Hegel; p.154

٤ - O. Hamelin: "Essai sur les Elements Pricipaux de la Representation" P.18.

المطاف إلى عنصر بسيط أو إلى فكرة بسيطة مثل الوجود الخالص الفارغ (كتلك التى أشار إليها هيجل).

لكنا إذا ما أخذنا هذه الفكرة واعتبرناها العنصر النهائى الذى يصل إليه التحليل أو حتى ما إذا أخذنا بفكرة العدم واعتبرناها مثل هذا العنصر، فإننا نجد أنه لا هذه الفكرة ولا تلك يمكن أن تمثل البساطة المطلقة التى كان يجب على المرء أن يصل إليها [1]. وهكذا فإننا نجد أن الروح عاجزة عن تصور الوجود والعدم أللهم إلا من حيث علاقتهما فكل ما نستطيع أن نقوله عن الوجود هو أنه يستبعد العدم وكل ما نستطيع أن نقوله عن العدم هو أنه يستبعد الوجود [2].

والواقع أنه إذا كان الوجود يطرد العدم ويستبعده وإذا كان العدم يطرد الوجود ويستبعده فإنه من المستحيل أن نجد معنى لهذه الفكرة أو تلك بمعزل عن عملية الطرد والاستبعاد هذه التى يقوم فيها كل منهما بطرد الآخر [3]. لكن ما الذى يمكن لنا أن ننتهى إليه من ذلك كله...؟ يقول فيلسوف من أكبر المدافعين عن هذا المذهب ألا وهو تلميذه «دومنيك بارودى» Dominique Parodi إن كل فكرة تدعو وتعرف فى نفس الوقت الفكرة المقابلة لها، ومن ثم فإن الوجود نفسه لايُدرَك إلاّ وهو فى تقابل مع اللاوجود. وبذلك يكون الارتباط هو فكرة أكثر مبدأية وأساسية من الوجود ذاته. أما لو أننا سرنا من قضية إيجابية إلى نقيضها (كما كان يفعل هيجل) الذى لن يكون فى هذه الحالة سوى سلبى فحسب، فإننا فى هذه الحالة لن نتقدم خطوةواحدة لأننا سنلغى فى هذه الخطوة الثانية ما سبق أن قررناه فى الخطوة الأولى. لكنّا سنجد تقدماً على

---

١ - O. Hamelin: Op. Cit. P.1.

٢ - Denis Huisman:"Octave Hamelin" article dans: tableam de la philosophie Contemporaine P.127.

٣ - O. Hamelin: Op. Cit. P.1.

العكس من ذلك لو أننا جعلنا من التقابل أو التضاد مضموناً للحركة [١]. ومعنى ذلك أن العلاقة - أو الارتباط - هى الفكرة البسيطة الأولى التى تسبق غيرها من الأفكار أو هى الحجر الأول الذى يضعه هاملان فى البناء الذى يشيده. الحجر الذى يلزمنا لكى نقيم الصرح هو الارتباط .. Le rapport وهويتميز عن الوجود بأن الأخير لا يكون له ضد بل نقيض فى حين أن الارتباط يكون له - كما سنرى - ضد.

والواقع أننا لو تأملنا قليلا فكرة الارتباط لما وجدناها شيئاً آخر سوى اسم جديد للتقابل .. Opposition وهو المبدأ الذى قلنا إنه سيقوم عليه منهجنا [٢].

٢١ - فالمقولة الأولى عند هاملان - وهى مقولة العلاقة - ليست فى الواقع سوى القانون الأساسى الذى يقوم عليه الجدل عنده وأعنى به قانون التقابل ولهذا فإننا لو تأملنا قليلاً فكرة العلاقة لكان فى استطاعتنا أن نصل إلى ثلاث وقائع تفرض نفسها علينا مهما حاولنا الإفلات منها وهى:

الواقعة الأولى:

إن كل وضع .. Pose له مقابل .. Opposé أو أن كل موضوع له ضده أو أن كل قضية Thése لها نقيضها antithése وأن الضدين لا يكون لهما معنىً إلا من حيث أنهما معاً يطرد كلٌ منهما الآخر ويستبعده بالتبادل.

الواقعة الثانية:

أنه طالما أن الضدين لا يكون لهما معنىً إلا الواحد من خلال الآخر فإنه ينبغى أن يعطيا معاً، أعنى أنهما جزءٌ من كل واحد أو عنصر فى مركب واحد.

---

١ - D. Parodi: "Laphilosophie d'octave Hamelin" Revue de Mé-taphysique,1922, P.182 (Cité par H. Serouya) Op. Cit. P.141.

٢ - O. Hamelin: Essai, P.18-19

الواقعة الثالثة:

إذا كانت هناك صعوبة جزئية خاصة فى أن نفهم كيف يمكن لحدين يحذف كل منهما الآخر أن يسيرا جنباً إلى جنب، فيجب أن نتغاضى عنها الآن لأننا سنعود إليها فى حينها لكنها على أية حال لا تمنعنا حاليا من أن نرى واقعة اتحاد الأضداد. وهكذا فإنه فى اللحظتين الأوليين اللتين وجدناهما بالفعل فى كل فكرة ينبغى أن نضيف لحظة ثالثة هى: المركب. ومن ثم فإن القضية والنقيض والمركب هي مثلث يعبر عن القانون الأبسط للأشياء فى أوجهه الثلاثة ونحن فى استطاعتنا أن نلخص هذا القانون فى كلمة واحدة فحسب هى: العلاقة [١].

٢٢ - العلاقة عند هاملان هى إذن المقولة الأولى وهى أبسط الأفكار جميعاً أو هى الفكرة التى تفترضها جميع الأفكار الأخرى وهى نفسها ليست فكرة بسيطة بل فكرة مركبة إذ يجتمع فى داخلها ثلاث خطوات رئيسية أو هى مثلث صغير أضلاعه: الوضع، المقابل، المركب: وهو أيضاً القانون الأساسى الذى يقوم عليه صرح هاملان:

«القانون الأساسى عن هاملان هو قانون التقابل والتركيب وهو يعتمد على البدء من تصورٍ ما هو القضية، يعارضه تصورٌ آخر هو النقيض ثم يتحد المتقابلان فى تصور ثالث، وهكذا دواليك... وسلسلة العمليات هذه تؤلف جدلاً ثلاثياً أراد هاملان أن يكشف به عن أمرين أساسيين:

الأول: هو أن لكل فكرة من الأفكار الرئيسية الأساسية صيغة جدلية ثلاثية.

والثانى: أن يسلك فى سلسلة شيئاً فشيئاً جميع الأفكار الأساسية الأولى تبعاً لقانون واحد هو قانون التقابل والتركيب. وهذا التسلسل للأفكار هو ما يمكن للمرء أن يسميه بالجدل الأساسى عند هاملان [٢]. وبعبارة أخرى: فقد

---

١ - Ibid; P.2.

٢ - A. Sesmat: Op. Cit; P.279,280-281.

أراد هاملان أن يبين لنا أن أية فكرة بالغاً ما بلغت بساطتها هى بالضرورة مركب صغير جداً أو هى فكرة ذات أضلاع ثلاثة هى الوضع والمقابل والمركب، أو مهما حاولنا أن نهبط إلى أبسط الأفكار جميعاً فسوف نجد أن هذا الإيقاع الجدلى الثلاثى هو الأساس الذى نلتقى به باستمرارفهو القانون الضرورى للفكر أو هو النسيج الضرورى الذى يتألف منه الفكر. وإذا كانت المعرفة لابد أن تكون نسقيةً - كما سبق أن ذكرنا - فإن علينا أن نلاحظ أن ذلك لا يعنى شيئاً سوى تحديد الارتباطات الضرورية بين الأشياء. وماذا عساه أن يكون النسق إن لم يكن مجموعة من الحدود المرتبطة فيما بينها ارتباطاً ضرورياً؟» (١).

ومعنى ذلك أن الارتباط بين الحدود وإبراز التقابل بين الحدود هو أيضاً قانون المعرفة النسقية.

ثانياً: العدد..... Nombre
الوحدة - الكثرة - الجملة أو الشمول
Unité, Pluratité, Totalité.

٢٢ - العلاقة تدل أساساً على الاعتماد المتبادل بين الأشياء وهذا ما يبدو واضحاً إذا ما تأملنا الأمثلةالتقليدية؛ كاليمين واليسار... إلخ فاليمين واليسار لا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر رغم أن كلاً منهما فى تضايفهما يتميز عن الآخر. بيد أن عجز كل حد عن الوجود بدون الآخر - وهى الخاصية الأساسية للارتباط لابد أن يكون له مقابل، وهذا المقابل هو الاستقلال، أو أن هناك ضرورة فى أن يوجد كل حد بشكل ما الواحد بدون الآخر: «ونحن نقول «بشكل ما» لأن وجود الواحد بدون الآخر بطريقة ضرورية إذا ما نظرنا إلى كل منهما بمعزل عن الآخر هو نفسه ارتباط» (٢).

١ - O. Hamelin, Essai, P.7.
٢ - O. Hamelin, Essai, P.41.

٢٤ -نقيض العلاقة هو العدد لأن الخاصية الأساسية للعدد هى أن العناصر التى يتألف منهاتظل منفصلة أو متفرقة.. Discrets حتى فى اتحادها، وباختصار العدد هو ارتباط يمكن للمرء أن يضع فيه الواحدبدون الآخر [١]. فالعدد مكون من وحدات، على أن الوحدات لا يمكن تقريرها بوصفها وحدات إلا إذا تصورناهامتفرقة على نحو ما - فعندما يقال عن شيئين أنهما اثنان مثلاً فإن ذلك يعنى أن لكل منهما وجوداً مستقلاً يكون على نحوٍ ما عالماً لا سبيل للثانى إليه. وهكذا تكون لدينا مقولتان متضادتان هما : العلاقة، والعدد [٢].

٢٥ - وتنقسم مقولة العدد داخلياً إلى ثلاثة أقسام هى : الوحدة.. Unité والكثرة.. Pluralité والشمول أو الجملة.. Totaié وهى تمثل الوضع والنقيض والمركب منهما - وهى مقولات سبق أن أشار إليها كانط بهذا الترتيب الثلاثى (وسوف نصادفها فيما بعد عند سارتر حين نتحدث عن الشمول والتشميل عنده) ولذا فإننا نجد هاملان يشيد بفكرة كانط القائلة بأن كل عدد يتكون عن طريق التركيب لكنه يرى أن البرهنة الكانطية ليست كافية يقول : «فكرة كانط عن الأعداد جديرة حقاً بالإعجاب فهى تشير بطريقة أخَّاذة إلى فكرة العدد وهى تقدم مثلاً رائعاً على المنهج التركيبى ثم إن المرء لا يستطيع أن ينكر من ناحية أخرى أنها تعبر بطريقة جيدة بكلمة الكثرة عن لحظة النقيض أو اللحظة غير المتعينة للعدد وهى اللحظة التى تقابل الوحدة على حين أننا نشير بكلمة الجملة أو الشمول إلى اللحظة الثالثة.

ومع ذلك فإن تصور كانط للعدد حقيقٌ ببعض اللوم لأنه يتحدث عن وجهة نظر عامة للغاية، صحيح أنه يشير إلى المسار التركيبى للفكر وهو يكوِّن الأفكار، إلا أنه لا يقول لنا ما الذى سيكون عليه هذا الفكر من حيث

---

١ - Ibid. P.42.

٢ - بول موى «المنطق وفلسفة العلوم» ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، الجزء الأول ص ٤٧ مكتبة مصر القاهرة سنة ١٩٦١.

النوع كما أن الحدود العامة: الوحدة والكثرة والجملة أو الشمول تحمل ظلاً من الغموض والسطحية..» [(١)].

٢٦ - وهناك من الفلاسفة من يذهب إلى أن مقولة العدد ينبغى لها أن تقوم على أساس المكان على اعتبار أن العدد يتكون من عناصر متجانسة وهى عناصر- فضلا عن ذلك - توجد معاً وقابلة للإدراك فى مجموعها بواسطة إدراك فريد وتلك هى نفسها الخصائص التى تمتلكها - أو هكذا يقولون - أجزاء المكان على وجه الخصوص. غير أن هؤلاء الفلاسفة يفوتهم - فى نظر هاملان - أن أجزاء المكان ليست متميزة فحسب، وإنما هى متصلة أيضاً لدرجة أنها لا يمكن أن تصبح وحدات حسابية إلا بشرط أن ننزع عنها نصف ماهيتها. ومن هنا فإن المرء مضطر إلى أن ينتهى مثلنا إلى القول بهذه النتيجة، وهى: أن المكان هو العدد مع إضافة شئ آخر لا يمكن قط أن يكون أساسياً للعدد [(٢)].

ثالثاً: الزمان.. Le Temps
اللحظة - الفترة - الديمومة
Instant, Laps detrmps, Durée

٢٧ - إذا نظرنا إلى العالم من منظار العلاقة وجدنا الأشياء مترابطة، على حين أننا إذا مانظرنا إليه من منظور العدد وجدناه أشياء منفصلة ومتمايزة ومنعزل بعضها عن بعض بدلاً من أن تكون مترابطة، فما الذى سيكون عليه إذن المركب الذى سوف تتم فيه المصالحة والتوفيق بين العلاقةوالعدد؟.

لاشك أن المركب لابد أن يكون مقولة تجمع فى جوفها بين الوصل والفصل فى آن واحد، أعنى أن تتألف من وحدات متفرقة لكنها ليست منفصلة تماماً ،لابد أن تكون مقولة تستبقى من العدد التشتت والطرد المتبادل الذى

---

١ - O. Hamelin, Essai, P.42-43.

٢ - Ibid, P.48-49.

يفرق بين الوحدات ومع ذلك تُبقى على العلاقة بينهما، وهذه المقولة هى الزمان، إذ أن كل لحظة من لحظات الزمان تحمل العدم لجميع اللحظات الأخرى، كما أن اللحظات التى تقع فى هوة العدم لا يمكن لها أن تظهر من جديد، وعلى ذلك فالأجزاء فى هذا اللون من الكم تشكل سلسلةً لا يمكن إعادتها أو أن تعكس .. irreversible، وفضلاً عن ذلك فإن هذه السلسلة وحيدة ..Unique طالما أنها بالطريقة التى تتكون بها لا نجد مجالاً لأى تباين يسمح لنا بأن نميز كثرةً من السلاسل. فنحن إذن نحصل على كم متصل أومستمر يتطور فى سلسلة لا تقبل الرد أو الإعادة. وهى سلسلة بسيطة وفريدة، وتلك بالضبط هى فكرة، الزمان [١].

٢٨- وإذا ما تأملنا هذه الفكرة عن قرب أكثر من ذلك لوجدنا أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام؛ فاللحظة ... تقابل الوحدة التى سبق أن صادفناها فى مقولة العدد التى تمثل لحظة التمييز، وبما أن الزمان يعبركذلك عن الوصل فإنه يشتمل على شئ ما - بما أنه نقيض اللحظة فهو اللاتمييز.. Non- distinc-tion أى الفترة .. Le Laps de temps وأخيراً فإن اللحظة والفترة يشتركان معاً فى إعطائنا مركباً واحداً هو الديمومة.. Durée [٢]. ويرى هاملان أن الزمان لا يكون واقعياً إلا حين يملك خاصية لا تقبل الرد، أى تصورية، فالطبيعة التصورية للزمان تفيد فى حل الصعوبة الكائنة فى اتصاله، ونحن نعثر فى الزمان على الوظيفة الأصلية لكل التصورات ألا وهى التوحيد بالتقابل؛ فالزمان إذن عنصر أصيل للتمثل أصالة تامة [٣].

٢٩ - ويرى هاملان أن الزمان لا يفترض شيئاً سابقاً عليه سوى العلاقة والعدد، وأنه بعبارة أخرى يجدفى هاتين الفكرتين أساسه الكافى [٤]. وذلك

---

١ - O. Hamelin, Essai, P.57-8.

٢ - O. Hamelin, Essai, P.58.

٣ - ج - بنروبى «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا» ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى الجزء الأول ص٣٨٩، الأنجلو المصرية، عام ١٩٦٤.

٤ - O. Hamelin, Essai, P.59.

بالطبع على عكس فكرة شائعة جداً ومنتشرة جداً فأرسطو على سبيل المثال يذهب إلى أن الزمان تابع للحركة أو هو خاصية مشتركة من الحركة أو حادث طارئ أو صيغة «لا تكون ممكنة إلا فيها ومن خلالها» أو إذا فصّلنا قلنا إن مقدار الحركة يقيس مقدار الزمان وهذا فى الواقع لا يبرهن على شئ. إن الشئ الذى لا يمكن قياسه إلابطريقة مباشرة فى مظهر من مظاهر تجليه لا يمكن قط أن يكون سابقاً على هذا التجلى من الناحية المنطقية أعنى أنه لا يمكن أن يكون أكثر بساطة منه؛ صحيح أن أرسطو يؤكد أنه لا يمكن أن يكون هناك زمان مالم يكن هناك تغير أو حركة، لكنه، لم يستطع أن يبرهن على هذه القضية، وكيف يمكن،إذا ما أخذنا مثالا لنوع من التغير أقل تعقيداً، أن يكون وجود المتحرك فى نقاط مختلفة من المكان تغيراً وليس تناقضاً اللهم إلا عن طريق التمييز بين ماضٍ وحاضر...؟ أى كيف نقول إن المتحرك كان فى هذه النقطة أو تلك، أعنى أنه يتحرك، ما لم نميز أولاً بين الماضى والحاضر، أى ما لم نفترض وجود الزمان أولاً ؟ [١].

٣٠ – وذهب مفكرون آخرون إلى القول بأن الزمان لاحقٌ للكيف وتلك هى – على وجه الدقة – وجهة نظر ليبنتز الذى يرى أن الزمان هو نظام من التوالى وهو إذن لايقوم إلا فى النسب الموجودة بين أشياء تتوالى أي أنه تابع للأشياء وليس سابقاً عليها [٢].

فلابد إذن أن تكون هناك تلك الوقائع المحددة تحديداً كيفياً التى تنتظم بعضها وراء بعض ثم يأتى بعد ذلك هذا النظام أو الترتيب، غير أن عرض الأفكار بهذه الطريقة يجعل من الزمان مصادرة؛ إذ أليس الزمان هو على وجه الدقة إمكانية أن تتوالى الوقائع؟ [٣].

---

١ - O. Hamelin; Ibid.

٢ - الدكتور عبد الرحمن بدوى؛ «الزمان الوجودى» ص١٠١ ط-٢.

٣ - O. Hamelin,Op. Cit. P.60.

رابعاً: المكان.. Espace
النقطة - المسافة - الخط المستقيم
Point, Distance, Droite

٣١ - قلنا إن لحظات الزمان تفرُّ كلٌّ منها من الأخرى حتى إنها تلقى باللحظات الأخرى في هوة العدم الذى يمثله الماضى، وينتج من ذلك أن تكون كل لحظة من هذه اللحظات هى السلب المطلق لجميع اللحظات الأخرى.. ولهذا كان الزمان سلسلة متوالية فريدة لا يمكن رد لحظاته أو إعادتها. غير أن هذه الخصائص لاتفهم إلا من خلال تقابلها بالتضاد مع شئ آخر، وبالتالى فينبغى أن يكون هناك كم آخر نقيض للكم الزمانى لاتستبعد فيه الأجزاء بعضها بعضاً إلا بمعنىً معين وهى تتواجد فى سلسلة متباينة متعددة ويمكن لأجزائها أن ترد أو أن تعاد أو أن تقلب .. reversible وها نحن أولاً نتعرف على الخصائص العامة لفكرة المكان [1].

٣٢ - وإذا ما بدأنا من أبسط شكل للمكان وهو الشكل الذى يقابل اللحظة فى الزمان لكان لدينا الحد المكانى الذى ليست له أى أبعاد ولا اتجاهات وهو النقطة .. Point وتلك هى اللحظة الأولى فى اللحظات الثلاث التى ينقسم إليها المكان داخلياً. أما اللحظة الثانية فهى المسافة .. Distance. أما اللحظة الثالثة أو مركب اللحظتين السابقتين أو الفاصل المحدد المتعين بين نقطتين ؛ الخط المستقيم .. Droite. ولكن طالما أن المكان ليس كالزمان يحتوى على سلسلة فريدة، فإنه ينبغى أن نضع على الأقل نقطة خارج المستقيم، وهذا ما يعطينا مستقيماً جديداً والزاوية المحصورة بينهما. وإذا ما اتحد المستقيم والزاوية فإنهما يقدمان لنا سطحاً والمستقيم والزاوية والسطح

---

١ - O. Hamelin, Essai, P.81.

هى المظهر الثانى من أشكال المكان [١].

٣٣ - وهناك شكل ثالث من أشكال المكان يتكون على النحو التالى: بما أن السطح يُعرف من خلال مستقيمين فإنه يكون له اتجاه.. Divection معين وتلك هى خاصية المستقيم، وبالتالى فإنه يستدعى اتجاهاً مخالفاً يكون له بمثابة المقابل Opposé أعنى زاوية، والزاوية لها الآن معنىً يختلف قليلاً عن معناها السابق طالما أن الفكرة المتضايفة معها قد تغيرت لدينا الآن: السطح، والاتجاه، ومركب منها هو الحجم Volume وهكذا نصل إلى السطح والزاوية والحجم ومنها تتكون بغير شك اللحظة الأخيرة فى المكان التى ليست سوى ثلاثة أبعاد [٢].

٣٤- ومن هذه الفكرة الأولى يبدأ تطور جميع الجهات المكانية modalité spatiale التى هى موضوع الهندسة. ويمكن أن نسوق فكرة بسيطة عنها على النحو التالى:

كان لدينا فى البداية نقطةٌ تكوّن منها المستقيم، ومن نقطة خارج المستقيم تكونت الزاوية ومن الزاوية والنقطة يتكون السطح ويبدو هذا السطح وكأنه لا شئ يحدّه أو هو لا يحدّه شئ من جانب انفراج الزاوية Ouver ture de L'angl ومن ثم فإن هذا الجانب الناقص يستدعى الفكرة المتضايفة معه أى يستدعى مستقيماً ثالثاً: وهكذا ينتج المثلث Triangle. وإذا ما نظرنا إلى المثلث من حيث عدد أضلاعه لوجدنا أنه يقابل أو يستدعى متعدد أضلاع زائداً واحداً وهذا ما يعطينا الشكل الرباعى... وهكذا دواليك [٣]. وفى استطاعتنا أن نحصل على سلسلة متعددة من الأشكال الهندسية فإذا ما

---

١ - Ibid, P.82.

٢ -O. Hamelin, Essai, P.82.

٣ -Ibid. P. 83.

وضعنا فى اعتبارنا طول أضلاع المثلث فإننا نضع فى مقابل المثلث مختلف الأضلاع Scalen ضده المباشر وهو المثلث المتساوى الساقين isocele وخطوة أبعد تؤدى بنا إلى المثلث المتساوى الأضلاع Triangle equilat-eral وإذا ما أخذنا فى أى اتجاه من اتجاهات الشكل الرباعى وقابلناه بضلعين منها متوازيين لكان لدينا شبه المنحرف Trapeze وأخيراً فإن المستقيم من حيث هو محدد بواسطة نقطتين من نقاطه له تقابل حيز هندسى ما لجميع النقاط التى يتحدد وضعها بواسطة نقاط خارجية؛ ومن هنا تأتى الفكرة المجردة عن المنحنى.. Courbee وهى مع بعض الاختلافات تؤدى إلى فكرة الدائرة Cercle [١].

٣٥ - المكان هو مثل الزمان كمٌ عند هاملان لكنه ليس نظاماً خالصاً للوجود معاً Co - existence وهو كذلك ليس لاحقاً للأشياء (أى أنه لايأتى بعدها من حيث الترتيب المنطقى) فهو مثلاً لا يأتى بعد الكيف وإنما هو على العكس سابق عليه [٢]. وكذلك فإن المكان ليس خلاءً ميتافيزيقياً قائماً بذاته بغير تعين؛ إن هذا المعنى ينطبق بالأحرى على الحجم Volume لكن ذلك ليس صحيحاً؛ فالمكان له مفهوم وماصدق، وهو نوع من التصور - وهو فضلاً عن مضمونه النوعى الخاص يحتوى كذلك على أفكار العلاقة والعدد والزمان التى تفيد كلها فى التمهيد والإعداد له، وعلى ذلك فما كان فى استطاعة المرء أن يبرهن حتى هنا من خلال المبادئ الكانطية مثلاً على أنه لا ينبغى أن نرى فيه تصوراً لأننا لا نتحدث عن مبررات مأخوذة من أن كل جزء من أجزائه هو شئ ما فريد ولا من واقعة أن الكل يمكن أن يكون فيه سابقاً على أجزائه فإن يكف نطبق على المكان ماسبق أن قلناه بخصوص الزمان [٣].

---

١ - O. Hamelin, Essai, P.83.

٢ - O. Hamelin, Essai, P.84.

٣ - Ibid. P.86.

٣٦ – ويعتقد هاملان مع رنوفيه أن المكان ليس شكلاً فقط من أشكال الحساسية ولكنه مقولة لأنه يملك كل خصائص التصور وهو ذو طابع تركيبى ومع ذلك فإنه لمن الصواب أيضاً أن نقول إن المكان حدس .. intuition على حين أن السببية والغائية والزمان ليست حدوساً بهذا المعنى نفسه. والواقع أن المكان يمكن أن يرى ويمكن كذلك أن يلمس، أو هو باختصار: يمكن أن يقع تحت الإدراك الحسى، ونحن نقرّب بين الإدراك المرئى وبين الإدراك اللمسى للمكان حتى أننا لا نستطيع أن نميز بين الاثنين.

والمكان فى الفهم شأنه شأن جميع الأفكار الأخرى «لأنه لايوجد مكان خاص باللمس ومكان خاص بالبصر، وذلك لا يمنع المكان من أن يكون مدركاً حسياً كما أنه فى نفس الوقت مدرك عقلى، وإنه يستحق بهذا المعنى أن يطلق عليه اسم التمثل الحدسى، والطبيعة الحدسيةإذا ما فُهمت بهذا الشكل فإنها لا تخالف فى شئ الطابع العقلى الذى نعرفه عن المكان [١].

خامساً: الحركة Mouvement
الإقامة – الإزاحة – الانتقال
Sejour, Deplacement, Transport

٣٧ – الزمان والمكان فكرتان متمايزتان، ويخطئ المرء إن هو اعتقد مع ليبنتز أن المكان ليس شيئا آخر سوى الوجود معاً Co - existance راداً إياه بهذا الشكل إلى أن يكون ضرباً خالصاًمن الزمان. وإن المرء ليخطئ كذلك إذا ما أقام تباين اللحظات مع أرسطو على أساس من تباين أوضاع النقاط وما أن يبدأ المرء فى عملية المزج بين الفكرتين حتى تحتج الفكرتان مبررتين

١ - Ibid, P.87-88.

تقابلهما المتبادل لكن يقل حقيقة عن ذلك أن نقول إن تقابلهما ليس خالصاً فإلى جانب فكرة التجريد التى تفصل بينهما تظهر فكرة العينى التى توحد بينهما.

والواقع أن الزمان والمكان لايُدرك الواحد منهما إلا من خلال الآخر، وهذا يدل على أن الواحد منهما لا يمكن أن يوجد وجوداً حقيقياً واقعياً إلا من حيث إنه فى علاقة مع الآخر. ومن ثم فإن الزمان والمكان هما عنصرا فكرة تركيبية واحدة وهذه الفكرة هى الحركة، وفى استطاعة المرء أن يتعرف على ذلك بغير جهد لأن المفكرين جميعاً متفقون على أن ماتتسم به الحركة هو أن تجعل الديمومة فى علاقة مع الوضع أو الوضع فى علاقة مع الديمومة [١]، فالحركة هى تغيير الموقع فى المكان خلال الزمان وهى بدورها متجانسة متصلة شأنها فى ذلك شأن المقولتين اللتين تكونت منهما [٢].

٣٨ - وفكرة الحركة تنقسم داخلياً إلى ثلاثة أقسام، ذلك لأن المرء يجد بادئ ذى بدء الحالة أو الوضع الذى تبدأ منه الحركة أعنى الموقف المستمر للنقطة أو الخط أو الحجم التى تصلح موضوعات للحركة وهذه اللحظة أو هذا الوضع الذى تبدأ منه الحركة يمكن أن نطلق عليه اسم الإقامة أو المستقر Se-jour وهو الضلع الأول فى المثلث الداخلى للحركة. أما الضلع الثانى أو النقيض وهو الذى ينبغى أن يعبرعن واقعة ألاّ يكون فى أى حيز Lieu أثناء أى زمان؛ «يمكن أن يسمى عندنا بالإزاحة.. .Deplacement. وأخيراً فإن مركّب هذين الحدين الأولين الذى يجب أن يعنى الوضع غير المستقر بين الحدود عبر الديمومة فسوف نسميه بالانتقال .. Transport. والإقامة أو الضلع الأول فى الحركة مماثلة للحد.. Limite وهى تشبه اللحظة فى الزمان أو النقطة

١ - O. Hamelin, Essai, P.118.

٢ - بول موى: «المنطق وفلسفة العلوم»، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص ٤٨.

فى المكان، أما الإزاحة فهى الفترة فى الزمان أو المسافة فى المكان، وينبغى علينا ألا ننسى هذا التشابه حتى نتذكر من خلاله هو نفسه أن الحركة هى مثل الزمان والمكان، وإن كانت بطريقتها الخاصة علاقة تخارج متبادل، وبالتالى فهى شئ ما كمى » (١).

١ - O. Hamelin, Essai, P.119.



الفصل الثالث

من الكيف إلى الشخصية

«جميع الأفكار الدنيا هي – عند هاملان – بالقياس إلى المقولة الأخيرة مجرد تجريدات فحسب: فلا شيئ عينيٌ على الأصالة إلا هذه المقولة الأخيرة وهي مقولة الشخص أو الوعي..»

أوغسطين سيمات

A. Seamat



أولا: الكيف . . Qualité

الموجب - السالب - المتعين

Positif - Negatif - Determiné

٣٩ - عرضنا حتى الآن لخمس مقولات أساسية عند هاملان تُعد بمثابة القاعدة للبناء الهامليني، وهى المقولات التى يرى بعض الباحثين من تلاميذ الفيلسوف الفرنسى أنها مترابطة ونسقية. يقول أوغسطين سيمات: «القواعد الخمس الأولى فى الصرح الذى أقامه هاملان مشيدة بطريقة صلبة، وبعبارة أخرى فإن عملياته الخمس الأولى: العلاقة، والعدد، والمكان، الزمان والحركة تبدو كأنها تتعاقب بنظام وبطريقة متسقة، أما بعد الحركة فإن الأمر لا يكون كذلك...» (١).

فكيف سار هاملان بعد مقولة الحركة..؟ وكيف وصل إلى نقيضها، أعنى: كيف وصل إلى مقولة الكيف..؟

الحركة عند هاملان مركبة أساساً، وهى نفسها مركب الزمان والمكان اللذين هما أنفسهما مركبان ولا يمكن أن يكونا غير ذلك طالما أنه لا يوجد عنصر فى الزمان ولا فى المكان لا يقبل القسمة، ومعنى ذلك أنهما يتسمان بخاصية القسمة وبالتالى بخاصية التركيب Composition. وهكذا تكون السمة الأسسية للحركة هى التركيب وهذا معنى قولنا إن الحركة ذات طبيعية مركبة أساساً Composé Composition. واتصافها بخاصية التركيب يعنى بطبيعة الحال أنها تتصف بالانفصال.

غير أننا إذا ما نظرنا إليها فى ذاتها لاتضح أنها - شأنها فى ذلك شأن الزمان والمكان إذا ما فهمناهما جيداً - تتسم أيضاً بخاصية الاتصال.

---

١ - A. Sesmat: Op. cit. p. 285.

ومن ثم فهي تعدد .. Multiplié التركيب الزماني والتركيب المكاني أو تضاعف من الواحد بواسطة الآخر. ولذلك فإن في استطاعتنا أن نقول عن الحركة إنها الشيء الذي يمكن أن نقول عنه إنه مركب Compose على الأصالة. لكنَّ هذا التركيب له نقيض بدونه كان سيكون بغير معنى إذ أن المركب ليس إلا المتضايف مع البسيط. وعلى حين أن المركب هو ما تتحد أجزاؤه مع تجاورها وبقائها متميزة فإن البسيط هو ما لا يتركب من أجزاء يمكن أن تميز بعضها عن بعض ومن ثم فإنه يكون بأسره في كل جزء من أجزائه، فالشيء الأبيض يكون بياضه في أصغر جزء معادلاً لبياضه في أكبر جزء. هذا ما نعبِّر عنه بقولنا إن اللون الأبيض « كيف ». وعلى ذلك نستطيع أن نفهم بسهولة ويسر أن نقيض الحركة هو الكيف [1].

٤٠ – ولكنْ ألم يكن في استطاعتنا أن نصل إلى فكرة البسيط منذ بداية السير أعني منذ مقولة العلاقة..؟

يجيب هاملان : بأن ذلك وهم خاطئ. صحيح أن المركب والبسيط يشمل كل منهما الآخر ولا يُفهم أي منهما بدون الآخر لكن ذلك لا يدل إلا على أن مقولة العدد مازالت أساسية بالنسبة لجميع المقولات أو أنها الأساس الذي ترتكز عليه كل المقولات. لكن العلاقة من ناحية أخرى لا يمكن أن تكفي بفكرة المركب أو بفكرة البسيط وهي لا تحتاج إلى هذه أو إلى تلك بصفة جزئية خاصة، كما أنها لا تحتاج إلى ارتباطهما لكي تكون مفهومة. ويمكن أن نقول اختصاراً إن فكرة البسيط والمركب تحتاج بالضرورة إلى فكرة العلاقة لكن العكس غير صحيح [2].

ولا نستطيع أن نقول كذلك إن فكرة البسيط يمكن أن نلتقي بها في فكرة الواحد، أعني مع مقولة العدد، ذلك لأن الواحد يستبعد المركب في حين أن البسيط لا يهدم المركب وإنما هو يتضاعف معه.

---

١ - O. Hamelin: Essai; p. 133.

٢ - Ibid: p. 134.

٤١ - إذن ما الطريقة التى يعرض بها الكيف نفسه علينا..؟ إننا لو تأملناه جيداً لوجدنا أنه - بغض النظر عن أنواع الكيف المتعددة التى نراها - فإننا نجد الكيف يعرض نفسه دائماً علينا على أساس أنه يتألف من تقابل ضدين لدرجة أن المرء قد يقول: إن الأضداد الكيفية ربما كانت الأضداد التى تفرض نفسها على الفكرة بقوة ضاغطة وبإلحاح شديد. فمن المعروف تماماً أن الضدين الكيفيين لا يكون لأحدهما معنى إلا من خلال الآخر؛ وينتج من ذلك أن أحدهما لا يكون على ما هو عليه إلا بالنسبة لما يكون عليه الآخر وأن هذين الضدين فى استطاعتهما أن يحل الواحد محل الآخر - من حيث المبدأ.. وهذا القلب أو العكس لا يغير من تقابلهما. ولو أننا بعد هذه التحفظات أخذنا الحدود المتقابلة فإننا يمكن أن نطلق على أحدهما صفة الإيجاب. وعلى الآخر صفة السلب؛ فالأول موجب.. Positif والآخر سالب Negatif والمركب منهما سوف يكون المتعين Le Determine أعنى الرابطة بين الإيجاب والسلب. ولو أننا بدأنا من الضدين المتقابلين اللذين ارتباطهما هو هذا الكيف؛ أعنى أن ذلك لن يغير من الأمر شيئاً فسوف يظل الكيف، هو أيضاً، ارتباطاً بين ضدين [١].

٤٢ - وتحت عنوان «الكيفيات والجدل» يشرع هاملان فى دراسة طبيعة الكيفيات وتصنيفها تصنيفاً جدلياً وبين الارتباطات الجدلية بين بعضها وبعض؛ «ولا يكون ذلك إلا لكى ندلل على بعض التكهنات التى تطابق منهجنا ثم لنرى تطبيق هذا المنهج» [٢]. ولكنه يسارع فيقول: «إن المجموعات التى تنقسم إليها الكيفيات لا تكشف عن الارتباطات الدقيقة الموجودة بينها؛ والتى ينبغى علينا أن نؤكدها تبعاً لمقتضيات المنهج التركيبى» [٣]، وهو يقسم الكيفيات وفقاً للمبدأ الأساسى لمنهجه إلى ثلاث مجموعات هى على النحو التالى:

---

١ - O. Hamelin: Essai; p. 134.

٢ - Ibid: p.160.

٣ - Ibid.

١ – **المجموعة الأولى:** وتتألف من الكيفيات اللمسية Tactiles والكيفيات الدينامية Dynamique ودرجات الحرارة.. Temperaure وهى تمثل المجموعة الدنيا من الكيفيات، والسبب هو اعتمادها الرئيسى على الكم.

٢ – **المجموعة الثانية:** وهى تتألف من ألوان الطعوم والروائح، وهى أعلى درجة من المجموعة السابقة نظراً لأن اعتمادها على الكم أقل من المجموعة السابقة.

٣ – **المجموعة الثالثة** والأخيرة: وهى تشمل الأصوات والألون وهى تتميز بسيادة أكثر للكيف.

والملاحظ فى هذا القسم أننا لا نجد فيه الفكرتين الرئيسيتين فى المنهج التركيبى عند هاملان، وهما: التقابل، والتركيب؛ إذ ليست المجموعة الثانية «ضد» المجموعة الأولى «كلاً» ولا الثالثة مركب المجموعتين السابقتين.

وعلى أية حال فإن هاملان يبرز لنا التقابل الموجود بين الكيفيات داخل كل مجموعة على النحو التالى:

فى المجموعة الأولى:

موضوع حاسة اللمس هو سطح الأجسام القابلة للانطباع على الجلد ومقابله (أعنى المتضايف معه) هو مالا يُمَس أو ما لا يُلمس Intan-gible. ولا أعنى بذلك ما هو غريب عن اللمس ولكنى أعنى به ما يعطينى إحساساً لمسياً سلبياً negatif كما أن الأسود ليس الصوت ولا الحرارة أو بصفة عامة كل شئ غير ما يرى، وإنما الغياب المحدد لكل ما هو مرئى [1]. و الناعم والخشن هما كذلك كيفيات لمسية ولكن يصعب أكثر التفرقة بينها وبين الكيفيات الدينامكية رغم أننا لانستطيع أن نتجاهل ما فيها من عنصر لمسى تماماً خصوصاً إذا ما عرفنا ما فيها من تجويفات.. Creux ونتوءات.. Sailllies فها هنا نجد حضوراً لإحساسات الضغط التى نسجلها بحق فى كل مكان تحدث فيه الإحساسات اللمسية. ومن ذلك نرى أن ما يُلمس وما لا

---

١ - O. Hamelin: Essai; p. 133.

يُلمس يعتمدان اعتماداً وثيقاً على الامتداد وعلى الإحساسات التى تتيح الفرصة لهما ألاّ يختلفان إلا من خلال مقدار سطوح اللمس [١].

أما الكيفيات الديناميكية كالضغط والجهد والكيفيات الحرارية فإنها تستمد اختلافاتها الداخلية - على العكس - من الكم الكثافى La quantite Intensive فالثقيل والخفيف، والصلب واللين Dur et Mou والحار والبارد Chaud et Froid تبدو لنا كل منها وكأنها تحتوى على درجات، ولا تشتمل على اختلافات دقيقة Nuances سوى هذه الدرجات.

وهكذا فإن الكيفيات اللمسية والديناميكية والحرارية تبدو على أنها تشكل مجموعة من الكيفيات (وهى المجموعة الأولى كما سبق أن أشرنا) يكون للاعتبارات الكمية فيها المقام الأول [٢].

٤٣ - أما **المجموعة الثانية** من الكيفيات التى يصنفها هاملان فإنها تشتمل على «الطعوم والروائح» ومن هنا كانت: الانقباضات والتقلصات والحامض والكريه والمسيخ من الطعام والمملح منه، والحلو والمر- هى الموضوعات الدقيقة التى تصنَّف تحت التذوق [٣]. ويرى هاملان أن التقابل بين الحلو والمر من أروع الأمور التى يسجلها ميدان الكيف كله [٤]. وحينما يتذوق المرء شيئاً مراً بعد شئ حلو يكون أمامه: «ظهورٌ لا ريب فيه للجدل المختفى الذى ينظّم الطعوم» [٥].

٤٤ - أما **المجموعة الثالثة** والأخيرة فإنها تشتمل على الأصوات والألوان والكيفيات السمعية، تسمح فى البداية بتقسيمين كبيرين ففى أسفل سلم الصوت هناك الضجة Bruit- يقابلها الصمت Silence وتلك هى المرحلة

---

١ - Ibid: p. 162.

٢ - O. Hamelin: Essai; p. 161.

٣ - Ibid. p.162.

٤ - Ibid.

٥ - Ibid.

الدنيا من الكيف السمعي وهى تشبه مجال المرئيات الانطباعات اللالونية .. achromatique. أما أنواع الضجيج فهى تعتمد على حركات غير منتظمة للأصوات أو قل إنها تنتج من خليط من الأصوات التى تتجمع بغير نظام أو قاعدة أو تبعاً لقاعدة مختلفة أتم الاختلاف حتى أن الأذن تصبح غير قادرة على فهمها، وهى لا تستطيع فى جميع الحالات أن تفهمها على الإطلاق. ومن هنا يصعب تصنيفها فى مجالات محددة.

ولو أنك استطعت أن تميز بين الصرير ... Grincemrnt والطقطقة.. Graquement والطنين والأزيز Bourdonnement فليست تلك تفرقة حقيقة بين أنواع محددة من الضجيج، فإذا كان يبدو أن الطنين يعارض الصرير فإن ذلك يرجع فيما يبدو إلى أن الطنين يصاحبه دائماً أصوات جهورية Sons graves فى حين أن الصرير يصاحبه أصوات حادة aigus أما الأصوات فهى شئ مختلف عن ذلك أتم الاختلاف. إن كل صوت له مكانه الخاص الدقيق فى السلم الموسيقى؛ إنه الصوت الأدنى المزاد بفاصلة من خلال الإضافة التى يرتفع عليها وبالتالى فهو مركب من جهير geave وحاد aigu منذ أن يبدأ فى أن يكون هناك صوت إلى أن يكف عن أن يكون هناك مثل هذا الصوت، وهذا السلم هو أساسى تماماً للصوت؛ لأن الفروق والاختلافات بين الرنات الخاصة بكل آلة ..Timbres تعود إلى التناغم أعنى إلى تآلف بين نغمات أعلى من النغمة الأساسية (١).

وإذا كانت الأصوات تشكل سلسلة واحدة هى السلم الموسيقى أو سلم الأصوات فإن الألوان - على العكس - تشكل كثرة من السلاسل لأنها تترك نفسها يُنظر إليها من جوانب متباينة وهى مع ذلك تسير بناء على متوالية منتظمة رغم أن هذه المتولية لا تستطيع - على الأقل مؤقتاً - أن تحدد نفسها بنفس الدقة مثل دقة الأصوات وفى أسفل الألوان على نحو ما أشرنا من قبل ينبغى أن نضع الكيفيات اللالونية أو الأكروماتية ..achromative أعنى أن

١ - O. Hamelin: Essai; p. 165.

الأبيص والأسود يشملان فيما بينهما جميع دقائق ألوان الرمادى ..gris ونحن ها هنا نجد أنفسنا أمام المرئى فى مظاهرة الفقيرة وعلى الرغم من أن (الكل) يصبح فى الألوان معقداً فإن ما يمكن أن يريكنا أكثر إنما هو مزيج الألوان.. melange فعلى حين أن الصوتين اللذين يختلفان فى العلو يتحدان دون أن يفقدا نفسيهما فى توافق الأصوت أو تنافر الأصوات فإن الألوان المختلفة تمتزج امتزاجاً شديداً حتى يصعب التمييز بينها أو التعرف عليها حتى أنه يكاد يكون من المستحيل أن نحلل مزيج الألوان. ولعل هذا هو ما دعا هلمهولتز Helm-holtz إلى القول بأن المرء عندما يعتقد أنه يرى فى تركيبة الألون التى تتركب منها فإنه فى هذه الحالة إنما يستبدل بالإحساس حكماً يقوم على التجربة.

ثانياً: التحول إلى الآخر .. Alteration [1]
الثبات - المسخ - تحول الكيف

Persistance - Denaturation -

Transformation de la qualite.

٤٥ - الكيف والحركة مقولتان متعارضان؛ والكيف لا يكترث بالحركة، بمعنى أن التغير البسيط للحيز لا يتأثر إذا ما بقيت جميع الارتباطات التى يظهر فيها الكيف على حالها. ولكن التقابل بين هذين الحدين يعنى من ناحية أخرى أنهما مرتبطان. فالكيف بصفة عامة يرتبط

١ - هناك ترجمات أخرى لهذا المصطلح ربما كان أقدمها لفظ «الاستحالة» الذي يشير إليه التهانوى في «كشف اصطلاحات الفنون» والجرجانى فى «التعريفات» وغيرهما كما أنها جاءت أيضاً في الترجمة العربية القديمة لمنطق أرسطو (انظر نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول ص ٥٢ - ٥٣ النهضة المصرية عام ١٩٤٨) وهو أيضاً اللفظ الذي أشارت إليه الآنسة جواشو في معجمها الذي وضعته عن مصطلحات ابن سينا ص ٩٩ - ١٠٠ =

بالحركة بصفة عامة لأن الكيف نقيض الحركة.

ولنفس السبب فإن كل كيف مرتبط بحركة معينة والحالة المحددة للاتجاه والإحساس والسرعة - وهى الحالة التى بها تكون الحركة متضايفة مع كيف ما - ليست فى حد ذاتها إلا جهة modalite جزئية وعابرة وفى استطاعة المرء أن يدرك داخل الحركة - كما لو كانت تنتمى إلى طبيعتها الأكثر جوهريةً جميع أنواع التنوعات بين الحالات المعينة المختلفة التى سيكون على أن أدركها فى البداية. ولكن ينبغى أن يكون هناك إلى جانب الكيف شئ يقبل هذه التنوعات والحركات، وهذا الشئ بما أنه متوسط بين الكيفيات فإنه لا يمكن أن يكون إلا تنوعاً للكيفيات. وهذا يكوّن ما يمكن أن نسميه بمركب الحركة والكيف والواقع أن الحركة والكيف لا يعرضان نفسيهما أبداً على أنهما يمثلان حدين يستبعد كل منهما الآخر وإنما حدان يتعاونان والكيف يترك نفسه تنفذ فيه الحركة بقدر الإمكان. وتنوع الكيف يفترض مقدماً تنوع الحركة، وتنوع الحركة لا يوجد وجوداً عينياً.. in Concreto إلا ويكسوه تنوع الكيف، فهما يشكلان ظاهرة واحدة وأصيلة وهذه الظاهرة هى ما نسميه بالتحول إلى الآخر.. alteration[1].

٤٦ - وينقسم التحول إلى الآخر داخلياً إلى ثلاث لحظات توازى

A/M Goichon: Lexique de langue Philosophique D'Iben Sina = (Desclee de Browuer paris 1938.p.99 - 100)

لكنى لم أفضل هذه الترجمة نظراً لأنها ستختلط مع الاستحالة Impossibilite المنطقية التي هي عكس الإمكان - ويشير التهانوى أيضاً إلى لفظ آخر هو الإحالة « ...فالإحالة عند الحكماء عبارة عن تغير الشئ في الكيفيات كالتسخين والتبريد ..» كشاف اصطلاحات الفنون - المجلد الثاني ص ١٢٧ تحقيق الدكتور لطفي عبد البديع لكننا نصادف معه نفس الإشكال السابق - لهذا كله آثرنا أن نستخدم «التحول إلى الآخر» وهو المعنى الأصلى لهذا المصطلح الذي اشتق من لفظ الآخر في اللاتينية.

١ - O. Hamelin: Essai; p. 171.

اللحظات الداخلية للحركة: فهناك أولاً كيف ما موضوع فى البداية وهو ما يمثل لحظة الثبات أو الدوام.. Persistance ثم يُنفى هذا الكيف أو يُنكر عن طريق التقابل وبذلك يتحول هذا الكيف إلى نقيضه أو إلى مسخ.. Denaturation وأخيراً فإن هذين الضدين يجتمعان فى إثبات جديد وهو ما يمكن أن نسميه بتحول الكيف Transformation de la qualite وهو مركب الدوام والمسخ [١]. ومما هو جدير بالذكر أن هاملان يضيف بعد ذلك مباشرة قوله: «ومهما يكن منشئ فإن اللغة لا تعبر تعبيراً جيداً عن أطوار التحول إلى الآخر» [٢]. وهى عبارة لها مغزاها لأنها تذكرنا بموقف مشابه لهيجل فقد كان كلما أعوزته الحيلة ألقى اللوم على الطبيعة وذهب إلى أن الطبيعة لا تعرض المقولات المنطقية فى صفائها ونقائها [٣]، مع هذا الفارق وهو أن هاملان يستبدل اللغة بالطبيعة ثم يضيف إلى ذلك قوله: «إن أنواع التحول إلى الآخر ليست سهلة المنال أو قل: إنها أقل منالا من أنواع الكيف التى يفرضها مقدماً، وسوف يكون عسيراً علينا أن نقول شيئاً عن عمليات: الابيضاض والاسوداد والتصلب، والتسخين.. إلخ ولهذا فنحن مضطرون إلى الاكتفاء بالفكرة العامة والبقاء عندها وحدها» [٤].

٤٧ - التحول إلى الآخر عند هاملان فكرة أصلية مثل فكرة الكيف وبنفس الدرجة ولهذا فقد كان أرسطو - كما يرى هاملان - على حق حين فرّق بين التحول الى الآخر وبين الحركة، وإن كان التحول إلى الآخر يثير مشكلات شبيهة بالمشكلات التى أثارتها الحركة من قبل.

فإذا كنا نقول عن الحركة إنها نسبية بمعنى تغير ارتباطات الوضع فى

---

١ - Ibid. p. 172.

٢ - Ibid.

٣ - انظر كتابنا: «المنهج الجدلي عند هيجل»، ص ٣٨٥.

٤ - O. Hamelin: Essai; p. 172.

نسق ما ينتج من سير هذه النقطة أو تلك، فإننا لا نستطيع أن ننسب الحركة إلى هذه النقطة بالذات بدلاً من تلك النقطة الآخرى اللهم إلا إذا لجأنا إلى علامة أو سمة أخرى جديدة. وكذلك فى حالة التحول إلى الآخر فهو يعتمد على التباين Contraste الذى يدونه ما كان يمكن أن ننسب التحول إلى أحد المتقابلين بدلاً من الآخر. وهذا واضح فى كثير من الحالات التى يشترك فيها الحس المشترك sens Commun نفسه؛ فنحن مثلاً إذا ما قرنا سطحاً ملوناً باللون الأزرق المائل إلى الخضرة من سطح أحمر معزول تشبع الأحمر يزيد وكذلك تشبع الأزرق المائل إلى الخضرة. وبعد أن يقيم المرء بعض الوقت فى غرفة ساخنة الهواء فإن الهواء الخارجى يبدو وكأنه قد أصبح أكثر برودة، والفاكهة الغنية بالسكر إذا ما تذوقها المرء مرةً أخرى بعد أن يأكل بعضاً من الحلوى فإنها تصبح بالكاد حلوة المذاق. والواقع أن ذلك كله ليس مجموعةً من الاستثناءات وإنما هو القاعدة نفسها ولو أن نشاط الروح عجز عن أن يقدم لنا علامات أو سمات كيفية خارجية نتعرف منها على أن هذا الكيف قد تغير فسوف نعجز عن أن نقول أن هذا الحد بالذات هو الذي تغير وليس الحد الآخر. ومعنى ذلك أن التحول للآخر مثله مثل الكيف حد نسبى فهو لا يمكن أن يُفهم إلا بالتباين مع أحد آخر [١].

ثالثاً: تحديد النوع.. Spécification

الجنس - الفصل - النوع

Genre - Différence - Espéce

٤٨ – ماهية العملية التى درسناها الآن تواً تحت اسم التحول إلى الآخر هى أن الكيف الذى يشكل منها نقطة البداية لابد بالضروة أن يختفى طالما

١ - O. Hamelin: Essai; p. 183.

أن التحول إلى الآخر يعتمد على تحول كيف ما إلى ضده. لكن ينبغى أن نتصور عن طريق التقابل - بنفس الضربة - عملية تحول أخرى تكمن ماهيتها على وجة الدقة فى الاحتفاظ بالحالة التى جعلنا منها نقطة بداية بحيث لا يكون لهذه العملية الأخيرة وجود إلا بمقدار ما تدعم الكيف الموضوع بادئ ذى بدء. ومن ثم فإن المركب هنا يحتوى بالمعنى الحرفى على القضية Thése التى ينبغى ألاّ تختفى وعلى النقيض الذى لا يستطيع أن يفعل شيئاً سوى إحضار تعيين تحتاج إليه القضية، وبعبارة أخرى فإن المركب هو تركيب تصورى تصبح فيه القضية والنقيض معاً بالمعنى الدقيق للكلمة: عناصر. وها نحن نجد بالضبط مايؤلف مضمون قانون تحديد النوع كله عندما ننظر إليه من وجهة نظر المفهوم. وهذا يعنى أن هذا القانون نفسه بلحظاته الثلاث: الجنس، والفصل، والنوع - يشكل المقابل الدقيق للتحول الآخر [١].

٤٩ - ولحظات هذا القانون: الجنس، والفصل، والنوع، تستدعى أولاً فكرة التصنيف. ونحن عندما نسمعها فإننا نتمثل مجموعة من الأشياء مختلفة ومتشابهة فى آن واحد. والفكر إنما يقارب بينها أو يفرّق تبعاً لما بينها من تشابه أو اختلاف. غير أن مثل هذه الطريقة فى النظر إلى الأشياء طريقة تجريبية وسطحية: إن التصنيف كما قيل بحق إنما يجد مبرره فى التعريف، فالتعريف هو الأساس الذى تصنف الأشياء بناءً عليه. ولكى يكون هناك مجال للتقريب بين الأشياء المتشابهة فإنه ينبغى أن يتكون هناك مثل هذه الأشياء فالفئات تأتى إذن بعد الأنماط .. Types والماصدق بعد المفهوم وهذه الحقيقة نكاد نلمسها بالأصبع فى صفحة مشهورة عند أجاسيز Agassiz حيث يقول: « إنه لو كانت الحيوانات المفصلية لم تظهر قط على سطح الأرض باستثناء واحد فحسب هو سرطان البحر الأمريكى .. Homard Americain فهل كان ينبغى علينا أن نسجل فى تصنيفها نوعاً أكثر؟ كلا لأن هذا الحيوان يتكون بناء

---

١ - Ibid. P. 183

على نمط يختلف اختلافاً تاماً عن نمط الحيوانات الفقرية Vertebres والرخويات Mollusques والحيوانات اللافقرية. إنه يحقق هذا النمط لنفسه بطريقة معينة تتركنا نتصور عنه أشياء أخرى ممكنة فهو له شكل ومشية معينة وأعضاء تعرض هذه الخاصية أو تلك من خصائص البيئة ولكى نعرض هذه الخصائص بطريقة مقنعة فلابد لنا من أن ننشئ لهذا الحيوان الفريد لا نوعاً خاصاً فحسب وإنما جنساً مميزاً وعائلة وفصيلة... إلخ. ولقد كان الإسكندر الأفروديسى يقول: إنه لو لم يكن هناك سوى رجل واحد لظل تعريف الانسان على ما هو عليه طالما أن الإنسان هو هو لا لأن تعريف الإنسان ينطبق على أكثر من فرد واحد أو أكثر من رجل واحد بل لأن هذا الإنسان يمتلك طبيعة معينة سواء وُجِدتْ أفراد أخرى تشاركه فيها أم لم توجد. وهكذا فإن الماصدق يفترض المفهوم: فهناك تجمعات من الأشياء تتشابه لأن هذه الأشياء بفضل ضرورة داخلية تخفى نفس النمط أو لأنها تعبر عن نمط بعينه. إن الجنس شئ عام بالمعنى المألوف لهذه الكلمة سواء لأنه يفترض أنواعاً كثيرة مترابطة فيما بينها أو لأنه يوجد، فى ذاته فى سلسلة الأجناس والأنواع التى ترتبط به كما يرتبط الأكثر تعقيداً بالأقل تعقيداً (١).

٥٠ - إن وجهة النظر التى يتطلبها المنهج التركيبى عند هاملان هى تلك التى تنظر إلى الجانب الداخلى من الأشياء لا إلى جانبها الخارجى. ولو أننا تساءلنا بناءً على هذه الوجهة من النظر: ما معنى قانون التنويع أو تحديد النوع- لكانت الإجابة على النحو التالى: هذا القانون لا يشير قط إلى الارتباطات الخارجية بين الأشياء لكنه على العكس يهتم اهتماماً أساسياً بالارتباطات الداخلية بين الأجزاء التى يتكون منها أى شئ فهو لون من ألوان الوحدة بين هذه الأجزاء أو ضرب من الوحدة السكونية... staique التى لا تهتم بالأسباب ولا بالغايات: وهى فكرة مأخوذة أساساً عن أرسطو وهى تقول:

١ - O. Hamelin: Essai; p. 184 -5.

« إن الجنس مادة، والفصل والنوع صورة ». والجنس في نظر هاملان عنصر.. element والفكرتان متحدتان في هوية واحدة؛ أعنى أن كل جنس عنصر ولا يوجد عنصر ليس جنساً[(١)].

٥١ - إن تصور الجنس والنوع على جانب كبير من الأهمية عند هاملان طالما أنه هو نفسه يوحّد بين عملية التنويع وعملية التركيب فهو القائل: « التركيب والتنويع أو تحدد النوع شئ واحد » فمعنى أن تُنوّع هو أن تضع عنصراً يعارضه تعين يحتاج إليه أو ينقصه ثم يتركب المركب من هذا العضو وهذا التعيين معاً. وهذه العملية الداخلية للتركيب هى - من وجهة نظر المفهوم - كل ما يمكن أن يجده المرء في الانتقال من الجنس إلى الفصل أو النوع. وعلى ذلك فإن هذا التصور يرد على جميع المتطلبات التى فرضها علينا منهجنا أو الحاجة إلى التفكير في النوع والجنس[(٢)].

فهو بادئ ذى بدء يمدنا بمبدأ للجمع أو التجميع groupment، وهو المبدأ الذى كان ينقصنا حتى الآن والذى يستحيل أن نستغنى عنه. لاشك أن الكيف هو ارتباط مثله مثل العدد. ولكن الكيف مثل العدد وأكثر طالما أن الكيف أكثر عينيةً ولهذا يمثل الكيف إلى خلق كثرة عديدة من التمثلات لا يتمسك بعضها مع بعض إلا لأنها تتميز بعضها عن بعض وبهذا الضد يحدث تفتيت للفكر الذى لا يجد أمامه سوى ذات غبار من الكيفيات ثم يأتى التحول إلى الآخر فيزيد الأمر سوءاً فهو إذا ما أخذ في ذاته دون أن يحده شئ لا في الزمان ولا في المكان فإنه ينتشر في أى وقت وفى أى عدد من أجزاء الامتداد الكيفى. ولم يكن العماء.. chaos الذى تحدث عنه « انكساجوراس » إلا ترجمة فيزيائية لهذا الاضطراب الكيفى المجرد. ومن ثم فإذا كان التنوع كما نعتقد قانوناً للتركيب فلابد أن يجلب لنا رابطة للكيفيات التى بدونه سوف

---

١ - O. Hamelin: Essai; p. 187.

٢ - Ibid.p. 188.

تنحل وتمتزج امتزاجاً عشوائياً كيفما اتفق. أما بفضل هذا القانون فإن الكيفيات سوف تتكامل فى تجمعات محددة وسوف تخطو بذلك خطوة كبرى نحو تكوين العالم (١).

٥٢ – غير أن التنوع الذى يُنظر إليه على أنه متّحد فى هوية واحدة مع التركيب ليس فحسب مجرد فكرة ضرورية معارضة لعزل الكيفيات وتفردها ووسيلة للانتصار على هذه العزلة وعلى هذا العماء .. Chaos مؤقتاً وإنما هو بصفة خاصة النقيض الحقيقى الذى نحصل عليه من خلال حركة التحول إلى الآخر.

وعلى الرغم من أن المفكرين عرفوا سمة من أكثر السمات شيوعاً فى النظام الذى يخلقه التنويع وهو أنه يستبعد الصيرورة ويستحق أن يسمى باسم النظام Systeme السكونى، فإنهم ربما لم يعرفوا كيف يتكون هذا النظام وما الذى يضمنه – ولاشك – أن الدوام البسيط للكيف ما كان يكفى هنا على الاطلاق. إن هيراقليطس نفسه لكى يقول: «إن كل كيف ينتقل باستمرار إلى ضده كان مجبراً على أن يبدأ من دوام معين للكيف، ومعرفة ذلك الكيف هو ضرورة لكى نضع كيفاً فى الزمان. ولقد أدخلنا نحن أنفسنا فكرة دوام الكيف الأول لحظة من لحظات التحول إلى الآخر الثلاث غير أن هذا الدوام الذى يضمنه شئ هو نفسه عابر ومؤقت وهو بالضبط يقابل مسخ الكيف هو ليس المقابل (أعنى تحول الكيف) لأنه لكى يكون هناك نقيض لتحول الكيف فإنه لا يكفى أن يكون هناك كيف موجود دون أن يتغير بل يلزمنا كيف لا يمكن أن يتغير وأن يكون من المستحيل عليه أن يتحول إلى ضده وعلى ذلك فما الذى يمكن أن يضمن عدم تحول كيف ما..؟

إن ما يمكن أن يثبت هذا الكيف فى طبيعته الخاصة هو أن يرتبط بكيف آخر لا يستطيع أن يوجد بدونه وحينئذ بما أنه أساس هذا الأخير فسوف يكون

---

١ - O. Hamelin: Essai; p. 187.

ثابتاً ومستقراً [١].

٥٣- وبعبارة أخرى فإنه إذا كانت هناك عملية تمثل عبارة عن انتقال كيف إلى كيف آخر مضاد، فإن مقابل هذه العملية لا يكون عملية أخرى، نجد فيها كيفاً ما لا يتغير، وإنما مقابلها هو عملية لا تتم إلا بشرط صريح هو أن يظل الكيف الموضوع أولاً محتفظاً بحالته الأولى أى أن يبقى كما هو. فما الذى يعنيه ذلك..؟ إن ما وصفناه الآن تواً دون أن نطلق عليه اسماً معيناً هو طريقة التنويع أو تحديد النوع نفسها مفهومة على أنها تركيب.

رابعاً: السببية ... Causalité

السبب - الأثر (أو النتيجة) - الفعل

Cause - Effect - Action

٥٤ - علينا الآن أن نجمع بين التحول إلى الآخر وتحديد النوع فى مركب واحد. والحق أن هاتين المقولتين مرتبطتان بالفعل تبعاً للمبدأ الأساسى فى جدل هاملان وهو مبدأ التقابل، فإذا كان التحول إلى الآخر يتطلب تحديد النوع بوصفه ضداً له والعكس، فإن ذلك يعنى أنهما يرتبطان فعلاً برباط وثيق من حيث أن الفكرتين تعارض كل منهما الأخرى وترتبط بها ومن حيث أنه كلما وُجدت الواحدة تتلوها الأخرى فى الحال فهما يحملان طابع التتالى أو التعاقب.. Succession غير أن المطلوب الآن لا أن نشير إلى التحول إلى الآخر والتنويع على أنهما متقابلان متعارضان ولا على أنهما متحدان يرتبطان - بل على أنهما متحدان ومتعارضان داخل فكرة ما، أى أننا نحتاج إلى فكرة نستنبط منها هاتين الفكرتين معاً وهذه الفكرة فى نظر هاملان هى فكرة السببية [٢].

---

١ - Ibid. p. 188.

٢ - O. Hamelin: Essai; p. 244.

لكن كيف يمكن أن تكون السببية هى مركب التحول إلى الآخر وتحديد النوع؟ لقد وصلنا الآن منذ بداية سير الجدل من مقولة العلاقة إلى أن أجزاء الزمان والمكان المكيفة بكيف.. Qualifies ينبغى أن تكون مرتبطة بطريقة تجعل هذا الارتباط - إذا ما نُظر إليه فى مجموع لحظاته - يظهر من تحليل فكرة التركيب.. composition والفكرة المتضايفة معها وهى فكرة التغيير .. Le changement وبعبارة أخرى فإن المطلوب هو أن تصل أجزاء الزمان والمكان المكيفة إلى حد الترابط وأن تنادى بعضها بعضاً بما لها من استقرار وتغيير متضايقين ونحن بذلك نصل إلى الفكرة التى تقول إن هناك نظاماً للأشياء يعبر عن نفسه بواسطة الامتلاء . وفى هذا النظام نستطيع أن نتعرف على خصائص التعيين أو التحديد السببى أو التحديد والتعيين الآلى [1].

٥٥ - والواقع أن العلاقة بين السبب والنتيجة أو العلة والمعلول هى فى آن واحد علاقة تغير وثبات، إذ إن سلسلة العلل والمعلولات هى تيار لا ينقطع. ومع ذلك فإن هذا التيار تنظمه قوانين لا تتبدل [٢] . أما اللحظات التى تنقسم إليها السببية من الداخل فهى على النحو التالى: - اللحظة الأولى فى السببية هى السبب.. La cause أعنى ضرورة أن يكون كل جزء من أجزاء الأشياء بواسطة واقعة خارجة عن هذا الجزء - شيئاً آخر غير الذى يكونه لو أنه كان بمفرده والسبب (ينادى) النتيجة L'effect أعنى الحالة التى يجد منها جزءاً من الأشياء نفسه مطروحاً عندما يستبعد من تلك الحالة التى لولا السبب لكانت حالته. وهذان الحدان يتحدان فى الفعل ... action الذى هو انبساط للسبب وتحقيق للنتيجة [٣] . وإذا كانت العلة تستدعى المعلول فليس معنى ذلك أنها تحتويه؛ ذلك لأن السببية هى علاقة ضرورية بين الظواهر أعنى بين

---

١ - O. Hamelin: Essai; p. 244 - 5.

٢ - بول موي: «المنطق وفلسفة العلوم»، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا الجزء الأول ص ٥٠.

٣ - O. Hamelin: Essai; p. 225.

الظواهر التى تتوالى ويصحب بعضها بعضاً. إن السبب أو العلة هو الضرورة فى أى حالة ما لا تكون معلولة، والمعلول هو الحالة الجديدة التى تحل محل الحالة المستبعدة، وفى العلة الآلية بالمعنى الصحيح يمكن أن نعثر على توضيح نافذ للتصور النقدى التركيبى للرابطة العلية [١].

خامساً: الغائية... Finalité

الغاية - الوسيلة - النسق

Fin - Moyen - Systém

٥٦ - القول بأن ظواهر العالم تحكمها أسباب معينة يعنى أن هذه الظواهر هى ما هى عليه بفضل شروط معينة تسبقها، وبمعنى آخر فلو أننا قلنا أن ما فى العالم من أشياء وظواهر يسير وفقاً لمجموعة من الأسباب فإننا بذلك إنما نعرض هذه الظواهر وتلك الأشياء على أنها نتائج. وفكرة النتيجة التى تلخص مقولة السببية كلها والتى يُعتقد دائماً أنها موجودة فى قلب النظام هى فكرة لا يمكن إدراكهما إلا من خلال الفكرة المتضايفة معها وهى فكرة الغرض أو الهدف.. But ، ومعنى ذلك أن فكرة النتيجة الخالصة والبسيطة ليست تجريداً يبقى خارجه شئ يتطلب التفسير فى الظاهرة العينية. ثم إنه فى مقابل السببية فإن علينا أن نضع الغائية.. Finalite وأنه من خلالها فقط فإنه يجرى تأسيس حتمية الظواهر [٢].

٥٧ - وإذا كانت السببة هى القضية فإن نقيضها هو الغائية؛ وهذا واضح طالما أن تفسير الظواهر عن طريق السببية إنما يعنى تفسيرها عن طريق الشروذ التى تسبقها وأعنى بها أسباب هذه الظواهر. أما فهمها عن طريق

---

١ - بنروبي؛ المرجع السالف، ص ٤٠٠ من الجزء الأول.

٢ - O. Hamelin: Essai; p. 287.

غايتها وهدفها فهو البحث عن سببها فى النتيجة التى ستتلوها والتى تتجه اليها، وعلى ذلك ففى وسعنا أن نقول فى نفس الوقت أن البلورية تظهر فى العين نتيجة لنمو نسيج معين بها وهذا هو التفسير بالسبب أو العلة أو أنها تظهر لتمكن العين من الرؤية، وهذا هو التفسير بالغائية [١].

٥٨ - وتنقسم مقولة الغائية داخلياً إلى ثلاث لحظات هى:

الغاية، والوسيلة، والنسق Fin - Moyén - susreme والوسيلة بالضرورة هى ما هو تابع للغاية يسبقها أو يأتى معها أما فيما يتعلق بالنسق فمن الواضح أنه الكل المتكون Le tout formé بواسطة الغاية والوسيلة [٢].

سادساً: الشخصية.. La Personalité

الأنا - اللاأنا - الوعى

Moi - Non - Moi - Conscience

٥٩ - مع مقولة الشخصية، يصل الجدل عند هاملان إلى تمامه، إلى الذات الفاعلة التى ماهيتها تحديد العلاقات والربط بين الأشياء .. إلخ، نصل إلى ما يسميه بالنسق الفعال... Systeme agissant: عندما نسعى إلى أن نجمع من جديد فى فكرة واحدة بين السببية والغائية، فإننا نصل بغير عناء وأيضاً بطريقة لا مندوحة لنا عنها إلى هذه النتيجة وهى النسق الفعال [٣]. وعلينا أن نلاحظ أن هذه النتيجة التى وصلنا إليها هى أكثر المقولات عينية؛ فالمقولات عند هاملان تسير من المجرد إلى العينى، حتى تنتهى بالشخص العينى المكتمل. والخاصية التى يتميز بها مذهب هاملان هى اشتقاقه الدقيق للوعى

---

١ - بول موي: «المنطق وفلسفة العلوم» ص ٥٠ من الجزء الأول.

٢ - Ibid.

٣ - O. Hamelin: Essai; p. 355.

الفردى والعينى من العناصر العامة والمجردة [١]. وجميع الأفكار عند هاملان بالقياس إلى المقولة الأخيرة مجرد تجريدات فحسب فلا شئ عينى على الأصالة إلا هذه المقولة الأخيرة وهى مقولة الشخص أو الوعى [٢].

٦٠ - والنسق الفعال عند هاملان هو كل منجز وواقع حقيقى لا أساس له سوى ذاته وحدها، ومن ثم فإنه ينبغى أن يكون للنسق الفعال ارتباط فى ذاته مع نفسه. وها هنا يتوقف كل إهابة بالخارج فنحن بالخارج الآن أمام وجود مستقل مكتف بذاته يرتبط مع نفسه فحسب. وباختصار نحن أمام وجود حر مستقل فهو بدلاً من أن يطور سلسلة الأفعال كتتابعات بسيطة لطبيعته، نراه يمتلك الحرية فى أن يفعل هذا أو ذاك؛ ومن هنا يتضح لنا أن الأفعال الحرة هى أولاً ممكنات بالمعنى عمقاً لهذه الكلمة [٣].

وينقسم النسق الفعال أو الشخصية - داخلياً - إلى لحظات ثلاث هى على النحو التالى:

اللحظة الأولى: تصنع نفسها بادئ ذى بدء بوصفها الفاعل أو الذات أو الممثل.. rérésentatif إنه الأنا Le moi. أما اللحظة الثانية: التحديدات والظروف التى ينظر إليها الفاعل على أنها ممكنة والتى تشغل لحظة التقابل مع الحد السابق وهى الموضوع المتمثَّل L'objet représenté أو اللا أنا Le non - moi ومعنى ذلك أن الممكنات هى شئ ما يتعلق بالأنا من خلال التقابل مع الواقع الموضوعى، أما الوعى conscience فهو مركب الأنا واللاأنا وهو الواقع الحقيقى الذى خارجه لا يكون لأحدهما إلا وجود مجرد [٤].

٦١ - وصلنا الآن إلى نهاية المقولات الجدلية عند هاملان حين وصلنا

---

١ - Colin smith: Octave Hamelin in the Encyclop. of philos. vol.3

٢ - A. Ses mat op. cit.p.283.

٣ - O. Hamelin: Essai; p. 356.

٤ - Ibid. 357 - 5.

إلى مقولة الوعى: «فالوعى فى نظرنا هو اللحظة الأكثر سمواً للواقع» (١). المقولة العليا هي مقولة الشخص (٢). وهى التى تحوى فى جوفها جميع المقولات السابقة، وإذا كنا قد بدأنا من مقدمة تقول إن المقولات عند هاملان مقولات معرفية فإننا ينبغى الآن أن ننتهى إلى القول: بأن الوعى هو المعرفة. لكنه ليس معرفةً بالذات ولا بالموضع وإنما معرفة بهما معاً: «الشعور والمعرفة هما شئ واحد أو الإحساس والشعور هما نفس الشئ كما كان يقول إميل. لكن لا يُفهم من ذلك إلغاء دور الذات أو اعتبار دورها إضافياً زائداً...accessoire ينضاف إلى الاحساس أو يبلغ حداً من الضآلة يجعله بالكاد أن يكون له مبرره. كلا: إن الذات هى جانب مكمل وجانب جوهرى فى الوعى. والوعى ليس هو المعرفة الواضحة والحية لدور الموضوع (٣). وهذه الخصائص التى ينسبها هاملان إلى الوعى هى - كما يقول - النتيجة الطبيعية الضرورية للمقدمات التى بدأنا منها (٤).

٦٢ - لكنّ هاملان فى كثير من النصوص التى يتحدث فيها عن الوعى يكاد ينسب إلى العالم وعياً. فالوعى فى ذاته هو الموضوع من أجل الذات (٥). ونحن نعرف الوعى فى قلب الوجود (٦)، والوعى ليس نوعاً فى جنس المعرفة ولكن العكس هو الصحيح: فالمعرفة هى نوع فى جنس الوعى.. إذ إننا نتبنى نظرية ديكارت فى الوعى فيما عدا أننا نوسع كلمة التفكير بحيث يندرج تحتها الواقع كله - ونحن نعتقد معه أن الوعى هو وجود معاً وأنه أساس للفكر وأننا ينبغى أن نعرف الفكر من خلال الوعى إن كنا نريد أن ننظر إلى الفكر فى أعلى نقطة بلغها تطوره. إن الفكر يتحدد كذلك بواسطة جميع اللحظات التى خلفناها

---

١ - Ibid. p.385.

٢ - Henri Serouya: Intiaian a la philosophie p. 141.

٣ - O. Hamelin: Essai; P. 369.

٤ - Ibid. 358- 9.

٥ - Ibid. P. 359.

٦ - IbidP. 368.

وراءنا: فهو علاقة وهو عدد وهو سبب وغاية (١).

وهكذا نجد هاملان يقدم لنا وجهة نظر عن الكون قريبة من وجهة نظر مذهب «الشخصانية»، غير أن ذلك لا يتم بواسطة خطوة جدلية جديدة تسير من الشخص الإلهى الحر الخلاق (٢). يقول «إميل برييه» فى هذا المعنى: «إن نقطة الضعف عند هاملان إنما تكمن فى الفصل الأخير، حيث تجد الحركة الجدلية تمامها فى مركب السببية، والغائية، وأعنى به فكرة الشخصية». فإذا كان فى استطاعة المرء أن يتصور كيف تُشكل سلسلة الأسباب التى توجهها غاية واحدة ما؛ أطلق عليه هاملان اسم «النسق الفعال» الذى يملك بداخله جميع شروط نشاطه، وبالتالى استقلاله فإنه لا يستطيع أن يتصور كيف يمكن لهذا النسق الفعال أن يكون هو بالضبط ما أطلق عليه هاملان اسم «الشخص الواعى الحر» بدلاً من أن يطلق عليه اسم العالم أو الكون أو ببساطة الكائن الحى، فهذا ما يبدو أنه لا برهان له عليه (٣).

وإذا كان هاملان يتحدث عن الوعى فى غموض دون أن يبدو بوضوح ما يقصده أهو الوعى بالوجود، أم هو وعى الوجود، أهو الوعى الذاتى الفردى أم الوعى الموضوعى الكلى، فإن ذلك يعنى شيئاً واحداً: هو أن النظر إلى الأفكار بوصفها تمثلاً أو الاهتمام المركز على المعرفة إنما يمثل نظرة أحادية الجانب وأن المعرفة تصاحب الوجود باستمرار. فالوجود موجود عند هاملان منذ بداية المقولات وإنما هو موجود على شكل جرثومة، أو بذرة بدأت تطل برأسها فى المقولة الأخيرة لكنها سوف تظهر صراحةً فى الباب الثانى حين يهتم مكتجارت اهتماماً رئيسياً بالبحث عن الحقائق الأساسية للوجود وهذا ما سنراه الآن.

١- O. Hamelin: Essai; P. 358.

٢- E. Brehiev: Histoire de la plilosophie Tome II P. IL 063.

٣- Ibid.



الباب الثانى

الفكر بوصفه وجوداً



الفصل الأول

المشكلة والمنهج

« ينبغى أن تكون المهمة التالية للفلسفة بعد هيجل، القيام ببحث لطبيعة الواقع بواسطة منهج جدلى مشابه أساسا ، ولكن ليس مشابهاً تماماً، لمنهج هيجل »

« مكتجارت »

شرح على منطق هيجل، ص ٣١١



٦٣ - المشكلة الرئيسية التى يعرض مكتجارت لدراستها هى خصائص الوجود، ويعبر عنوان مؤلفه الرئيسى عن المشكلة الرئيسية فيه [١]. ويقول مكتجارت نفسه منذ فاتحة كتابه: «أود فى هذا الكتاب أن أدرس الخصائص التى تحدد كل ما هو موجود، أو الخصائص العامة التى تنتمى إلى الوجود ككل» [٢]. فهو يريد أن يدرس الخصائص العامة التى تتسم بها الموجودات، أعنى أنه يدرس المقولات - من زاوية أنطولوجية، فعلى عكس هاملان الذى اهتم اهتماماً رئيسياً بمشكلة المعرفة وبإعادة ترتيب المقولات الكانطية - يقول مكتجارت: «من عصر كانط حتى يومنا هذا وجانب كبير من الفلسفة الحديثة يقتصر على الإبستمولوجيا أو هى كلها تقتصر على دراسة نظرية المعرفة، فهى تبدأ من واقعة المعرفة، أو بالأحرى من واقعة الاعتقاد - Be-lief فاهتمت بدراسة «أىّ الاعتقادات يمكن أن يكون صادقاً وشروط هذا الصدق». وانتهت من هذه الدراسة إلى نتائج عمّا يمكن أن يعرف وعن أى الاعتقادات يمكن أن يشكل نسقاً مترابطاً تكون له علاقة مطردة مع الحقيقة.. وهى مذاهب يمكن أن تُسمى بحق مذاهب إبستمولوجية.

أما نحن فإننا لن نبدأ من الاعتقادات وحدها - أى أن منهجنا لن يكون إبستمولوجياً بل سنحاول على العكس أن نحدد تلك الخصائص العامة التى تنطبق على الوجود الفعلى existence ككل وعلى كل موجود أياً كان نوعه، سواء أكانت هذه الموجودات اعتقادات أم لا...» [٣]. ومن هنا فإن مكتجارت يذهب إلى أن مذهبه من حيث النتيجة التى ينتهى إليها يمكن أن يسمى مذهباً مثالياً إلا أنها: «لن تكون مثالية كانطية» تضع فى اعتبارها - أساساً- الفكر

---

١ - رودولف ميتس: «الفلسفة الانجليزية» - جـ٢، ص ٤٥٢.

٢ - John M. E. Mctaggart: The Nature of Existence. "Volume I. P.3 (Cambridgeat the University Press London-1921)

٣ - Ibid. P.48-50.

الجدلى الإبستمولوجى، ولكنها أقرب إلى المثالية الهيجلية أو مثالية «ليبنتز» من حيث أنها تهتم بخصائص الوجود [١]. كما أن مكتجارت من ناحية أخرى يسير عكس التيار الإنجليزى التقليدى بفلسفته التجريبية، فهو وإن كان يسير من الوجود فإنه لا يدرسه دراسة تجريبية، وإنما يفحصه فحصاً عقلياً منطقياً على الطريقة الهيجلية فى دراسة الفكر بصفة عامة ولهذا فإننا نستطيع أن نقول مع لسلى بول.. Leslie Paul بحق أن مكتجارت فى كتابه طبيعة الوجود - وهو فحص للواقع.. Reality بمنطق هيجلى دقيق - إنما يعكس أو يقلب التحليل الشائع عن الفسلفة الإنجليزية فهو بدلاً من أن يسأل: كيف يعطى الوجود من الناحية التجريبية؟ - نراه يتساءل: ما الذى ينبغى أن يكون عليه الوجود بالمعنى المنطقى؟» [٢].

٦٤ - اهتمام مكتجارت ينصب إذن، على بيان خصائص الوجود، ولكن ينبغى علينا أن نفرق بادئ ذى بدء بين الوجود والواقع.. Reality طالما أنه يقول لنا: «أنا أتصور الموجود لأول وهلة على أنه نوع من الواقع، وهناك تسليم عام بأن كل ما هو موجود لابد أن يكون واقعياً على حين أن من المؤكد أن هناك واقعاً لا يوجد، ومن ثم تكون المشكلة الأولى عندنا هى أن ندرس المقصود بالواقع.. Reality، وبالوجود.. Being وهما كلمتان - كما يستخدمان بصفة عامة - مترادفتان..» [٣]. والحق أن كلمة الواقع أوسع دلالةً عند مكتجارت من كلمة الوجود الفعلى فعلى حين أن الموجود لون من ألوان الواقع وأن كل ما هو موجود لابد أن يكون واقعياً فإن هناك واقعاً لا يوجد وجوداً فعلياً exist. ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول: إن الواقع له ما صدق أوسع من الوجود. والواقع Reality لا يمكن تعريفه Indefinable ولكنه خاصية

---

١ - Ibid. P.50.

٢ - The English Philosophy, by Leslie paul, Faber and Faber Limited London.1952. P.263.

٣ - J. M. Mctaggant: The Nature of Existence, P.50.

تنسحب على كل ما هو موجود فأياً ما كان الموجود فهو واقعى، ومن ثم يمكن أن نقول إن الواقع كلى وشامل، ولهذا السبب قيل عنه إن الواقع لفظ مُلْتَبس الدلالة.. Ambiguous أعنى أنك حين تقول عن شئ ما أنه واقعى فإنك لا تقول شيئاً محدداً أو معيناً ما لم تقل أكثر من ذلك. فحين تقول مثلاً عن هاملت: إنه واقعى أو إن السيدة جامب واقعية، فإنه ينبغى أن تحدد من قبل: أى عالم تسأل فيه هذا السؤال؟ فهاملت قد لا يكون شخصاً واقعياً فى حياتنا، اليومية لكنه قد يكون واقعياً فى عالم شكسبير المسرحى، وقل نفس الشئ عن السيدة جامب التى قد لا تكون واقعية فى حياتنا وإنما واقعية فى عالم ديكنز القصصى. وربما كانت فى عالمى الذى أتخيله، أو أحلم به [1]. ومعنى ذلك أن لفظ الواقع يُطلق عند مكتجارت بمعنى واسع جداً يشمل: الوجود العينى، والوجود العقلى، أو الذهنى، وعالم التفكير، وعالم الخيال والأحلام... إلخ، والشئ بهذا المعنى إما أن يكون واقعياً، أو غير واقعى بغض النظر عن كيفياته، فلاشك أن حلمى بالسيدة جامب واقعى، ليس فقط فى «العالم» الجزئى الخاص بى بل واقعى بإطلاق. ولكن السيدة جامب نفسها ليست واقعية فى الحلم طالما أن شخصاً ما لا يمكن أن يكون جزءاً، أو جانباً من حلم شخص آخر» [2].

٦٥ - إذا كان «أياً ما هو موجود فهو واقعى»، فإن ذلك لا يعنى أن حمل اللاواقع Predication of Unreality متناقض، بل على العكس، إن حمل اللاواقع كثيراً ما يكون صحيحاً، فالزاوية الرابعة لأى مثلث أو دوق لندن عام ١٩١٩ هما قضيتان تعبران عن حمل اللاواقع [3]. ولقد ذهب برود C.D. Broad إلى القول بأن حمل اللاواقع لابد أن يكون متناقضاً ذاتياً، فمثلاً لو أننا قلنا: إن أبولو Apollo غير واقعى فإننا بذلك ننكر شيئاً

١ - Ibid. P.4.

٢ - Ibid.

٣ - Obod, P.3.

يمتلك كيف الواقع، ومع ذلك فإن الحكم لابد أن يكون عن شئ ما، وذلك الشئ لابد أن يمتلك كيفاً. وأنا أعتقد أن مكتجارت كان سيرد على هذا الاعتراض قائلاً: «إننا حين نؤكد أن أبولو Apollo غير واقعى فإن ما نعنيه بذلك هو أن الوصف الذى نقدمه عن أبولو لا ينطبق على شئ قط. فنحن نحكم بأن الكليات المنسوبة إلى أبولو فى عملية الوصف ليست موجودة فى أى موجود جزئى: وهى إذا ما أخذت معاً فإنها لا تصف شيئاً – وهى بهذا الشكل – وصفٌ زائف a pseudo - description (١).

٦٦ – وعلى الرغم من هذه التفرقة بين الوجود والواقع فإن مكتجارت ينتهى فى النهاية إلى أنهما معاً كيفان لا يمكن تعريفهما، ويحصر نفسه فى دراسة خصائص الوجود الفعلى .. Existence – فما المنهج الذى يسير عليه مكتجارت فى دراسته للخصائص التى يتصف بها كل موجود؟.. يبدأ مكتجارت: باستبعاد منهج الاستقراء وذلك لسببين:

الأول: هو أن صحة الاستقراء ليست واضحة بذاتها، فليس ثمة مبرر فلسفى قدم حتى الآن لمبدأ الاستقراء، ولو أننا قبلنا الاستقراء لكان علينا أن نبرهن على أن الوجود له خصائص معينة، والبرهنة على ذلك عن طريق الاستقراء سوف تؤدى بنا إلى دور أو حلقة مفرغة. ومن ثم فنحن لا نستطيع أن نستخدم الاستقراء فى بداية البحث.

الثانى: أنه حتى لو تقررت صحة الاستقراء فسوف يكون من المستحيل أن نصل إلى أية نتائج صحيحة فى القسم الأول من بحثنا عن طريق الاستقراء. وذلك لأننا نريد أن نبحث فى الخصائص العامة التى تنتمى إلى الوجود ككل. وبالطبع، فإن الخصائص العامة التى تنتمى إلى الوجود ككل لا يمكن أن نصل إليها عن طريق الاستقراء ما دام الاستقراء نفسه يبدأ من ملاحظة أن نفس الخاصية توجد فى عدة أعضاء من الفئة الواحدة كما هى الحال مثلاً حين نقول:

---

١ - The Philosophy of J. C. D. Broaded. by. P. A. Shilp. P.120.

إن هذا الرجل، وذلك الرجل فانيان؛ ومن الواضح أنه لا يمكن أن تكون هناك فئة من الأشياء، كل منها هي الوجود ككل.. فلا يمكن أن يكون إلا شيئاً واحداً، هو الوجود ككل. ومن ثم فإن خصائص الوجود ككل لا يمكن أن نصل إليها قط عن طريق الاستقراء [١].

ويذهب مكتجارت في كتابه «بعض المعتقدات الدينية» إلى أن مبدأ الاستقراء لا يمكن أن يُطبق تطبيقاً مفيداً في بحث ميتافيزيقي حتى يتحدد مجال البحث الذي هو الكون بواسطة الاستنباط عندئذٍ يكون لدينا نسبة بين الأمثلة التي لاحظناها والتي هي أساس الاستقراء، والأمثلة التي لم نلاحظها. وإلا فسوف تكون استقراءاتنا متسرعة رعناء؛ مثلها مثل ذلك الرجل الصيني الذي حط رحاله في إنجلترا لأول مرة، وكان أول من صادف فيها، رجلاً ثملاً فاستنتج لتوه أن الإنجليز جميعاً قد اعتادوا السُكْر والعربدة [٢]. والاستقراء إذن لا يصلح لدراسة خصائص الوجود ككل، كلاً، ولا يمكن أن نصل عن طريقه إلى أية نتائج حول هذه الخصائص التي تنتمي إلى كل ما هو موجود، ذلك لأن عدد الأشياء الموجودة هائل للغاية لدرجة أن أي مجموعة من الأشياء الموجودة والتي يمكن أن نلاحظها سوف تكون ضئيلة للغاية بالنسبة للوجود ككل، أو هي جزء صغير جداً إذا ما قورن بالوجود ككل [٣].

٦٧ - المنهج الذي يسير عليه مكتجارت إذن في دراسته لخصائص الوجود ككل - لا يمكن أن يكون منهجاً استقرائياً؛ وإنما سيكون - بصفة عامة - منهجاً استنباطياً أولياً a priori، والحق أننا سنجد الهجوم على المنهج الاستقرائي قاسماً مشتركاً بين هاملان ومكتجارت ولاثل - والسبب واضح؛ هو أننا في مجال الفكر الخالص، وبالتالي فإن المنهج الذي نسير عليه لابد أن يكون

---

١ - J. Mctaggart: The Nature of existence P.38-39.

٢ - Robert Leet Patterson: "Acritical Account of Broad's Estimate of Mctaggart" in the Philosophy of C. D. Broad.

٣ - J. Mctaggart: op. Cit. P.39.

– بمعنى ما – منهجاً مخالفاً للمنهج الاستقرائى الشائع فى ميدان العلم، وهذا المنهج هو المنهج التركيبى عند هاملان وهو منهج الاستنباط الأول عند مكتجارت، وهو المنهج التحليلى. على نحو ما سنعرف – فيما بعد – عند لاثل.

وإذا كان مكتجارت يرفض الاستقراء لأنه ليس واضحاً بذاته فإن: « كثيراً من الفلاسفة يرفضون منهج مكتجارت كله، على أساس أنه ليس هناك قضايا واضحة بذاتها، بل إن بعض الفلاسفة يكتبون كما لو أنه لا يوجد سوى قضية واحدة واضحة بذاتها وأعنى بها أنه لا يمكن أن توجد قضايا واضحة بذاتها. ولقد ذهب « برود »، رغم أنه لم يرفض فكرة الوضوح الذاتى للقضايا، إلى الاتفاق مع لورد راسل الذى يقول: « إن الأخطاء التى ارتكبت بواسطة أصحاب النظريات الاستنباطية، والخلافات المشهورة بينهم، تكفى لنبذ المنهج بأسره ». ومن المفروض أن مراجعة جهودهم الضائعة سوف يترك فى ذهن المتأمل شعوراً بالعقم [1].

بيد أن هناك ثلاثة أسئلة – فيما يقول روبرت باترسون – تفرض نفسها على الباحث فى مواجهة اعتراض رسل وبرود، أما هذه الأسئلة فهى:

١ – هل المنهج الذى ينظر إليه راسل وبرود على أنه ممكن نظرياً، ينبغى أن نتخلى عنه، حتى إذا سلمنا بأن كل تطبيق علمى له قد انتهى إلى الفشل؟ ليس هذا هو – بطبيعة الحال – ما نأخذ به عند تطبيق النظرية العلمية. وعلينا أن نتذكر أنه كانت هناك وجهة نظر تذهب إلى أن من يعتقد أن الإنسان سوف يطير يوما ما؛ هو شخص مخبول، مع أن الطائرات تملأ السماء اليوم، فهل بعيد الاحتمال تماماً أنه فى عالم الفكر الخالص، ممكن للصبور الشجاع أن يُتوج فى النهاية بالنجاح..؟ وبعبارة أخرى: هل فشل النظريات الاستنباطية فى الماضى يجعلنا نيأس منها أيضاً فى المستقبل..؟

٢ – أصحيح أنه لا شئ قد تم إنجازه فى الميتافيزيقا عن طريق

---

١ - R. L. Patterson: Op. Cit. P.117.

المنهج الاستنباطى؟ وهل لابد من استبعاد المنهج الجدلى تماماً بوصفه عملاً عقيماً مجدباً، وخيبة أمل هائلة؟ : «لابد لى من القول : بأن ذلك بعيد الاحتمال إلى أقصى حد ، وإن كنت لا أستطيع أن أعرض رأيى تماماً، اللهم إلا إذا كتبت فى الميتافيزيقا . إن الصعوبة الرئيسية فى تطبيق المنهج الاستنباطى ليست عرضة البشر للخطأ التى تؤدى إلى أخطاء فى الاستدلال كله يمكن اكتشافها ، وتصحيحها فيما بعد ، بل هى فى التباين بين نقاط البدء المختلفة التى يبدأ منها الفلاسفة المختلفون ، وبين المبادئ الأساسية المفروضة سلفاً، أعنى : إنها تكمن فى فكرة الوضوح الذاتى» [1].

٣ - والسؤال الثالث يتعلق بمبدأ .. «وأنت أيضاً .. Tu quoque» .

فهل اعتناق المذهب التجريبى الخالص يؤمننا ضد الوقوع فى الأخطاء ، ويضمن إمكان اتفاق النتائج ...؟ من الواضح أنه لا يفعل ذلك، فهل المنهج التجريبى إذن يمكن الثقة به أكثر مما يمكن الثقة بالمنهج الاستنباطى فى إقامة البناء الميتافيزيقى؟ ألم يكن مكتجارت على حق فى تركيزه على عقم محاولة استخدام الاستقراء فى مثل هذا الميدان الفسيح..؟ [2].

٦٨ - وعلى هذا النحو شنَّ مكتجارت - وأنصاره - حملة عنيفة على الاستقراء ، متخذين من الاستنباط وحده منهجاً لدراسة خصائص الوجود لكن مكتجارت مع ذلك يلجأ إلى التجربة فى قضيتين اثنتين فحسب، الأولى أن شيئاًما موجود ، والثانية أن ما يوجد له أجزاء [3].

يقول مكتجارت : الحالة الأولى التى يكون فيها اعتمادنا على الإدراك الحسى ضرورياً، هى المرحلة الأولى من العملية كلها أعنى التساؤل عما إذا كان هناك شئ ما موجود . صحيح أنه يمكن أن يدرس أى الخصائص، ويمكن أن

---

١ - R. L. Patterson: Op. Cit. P.118.

٢ - Ibid, P.119.

٣ - The Encyclopedia of Philosophy - Volume.5 - P.229 (New York,1967).

يتضمنها وجود الموجود، أو الخصائص المتضمنة فى وجود كل ما هو موجود، دون أن نتساءل عما إذا كان ثمة شئ قد وجد بالفعل.. ولكن بالإضافة إلى الخصائص المتضمنة فى الوجود الفعلى.. Existence فإننا نريد أن نعرف ما إذا كان هناك شئ ما موجود ومن ثم له هذه الخصائص ولا يمكن أن يتحدد ذلك إلا بالإلتجاء إلى الإدراك الحسى وحده، لأنه لن يكون ممكناً «أن أعرف على الإطلاق أن شيئاً ما موجود ما لم أدركه إدراكاً حسياً أو ما لم يكن وجوده متضمناً فى وجود شئ آخر إدراكه بطريقة حسية» [1].

أما المقدمة الثانية التى يعتمدها مكتجارت من الادراك الحسى؛ فهى أن الموجود له أجزاء – يقول: « الحالة الأخرى التى سنلجأ فيها إلى الإدراك الحسى سوف تكون فى الفصل السابع. حين نعتمد على الالتجاء الحسى فى حكمنا بأن كل ما هو موجود متمايز إلى أجزاء، صحيح أنه يمكن الوصول إلى هذه القضية بطريقة أولية.. a priori لأننى سوف أبرهن فيما بعد أن من المؤكد أولياً أنه لا يمكن أن يكون ثمة جوهر بسيط، وهو قول ينتج منه أن كل ما هو موجود، يتمايز إلى أجزاء. غير أن الرأى القائل بأنه لا يمكن أن يكون ثمة جوهر بسيط – رغم أنه رأى صحيح – فهو مثير للجدل. ولهذا الالتجاء إلى الادراك الحسى فى هذه القضية قد يكون أكثر مدعاة إلى قبولها » [2]. ومن هاتين المقدمتين الأساسيتين اللتين يستمدهما مكتجارت من التجربة، يشرع فى استنباط خصائص الوجود بطريقة أولية صارمة.

وعلى الرغم من أن التجربة هى أساس يقين المقدمتين – أى أن اليقين هنا تجريبى وليس أولياً.. a Priori فإن ذلك لا يطعن فيهما؛ « فالحكم المؤسس مباشرة على الإدراك الحسى قد يكون فى يقين الحكم الواضح قبلياً »، كما يقول لنا مكتجارت، ولا يعنى ذلك أن مكتجارت، يلجأ فى بداية العملية إلى

---

١ - J. Mctaggart Op. Cit. P.41-42.

٢ - Ibid. P.42.

الاستقراء ، كلا، فالإدراك الحسى الفردى كافٍ فى رأيه للبرهنة على هاتين القضيتين «فإننى إذا أدركت شيئاً على الإطلاق وكان فى استطاعتى بالتالى أن أحكم بأن الشئ المدرك موجود ، فإن ذلك يكفى للبرهنة على القضية التى تقول: «إن شيئاً ما موجود» وهو كل ما هو مطلوب فى الحالة الأولى. ولو كان لدى إدراك حسى فردى، بحيث يخول لى الحق فى أن أحكم بأن الشئ المدرك قد تمايز إلى أجزاء ، فإن ذلك كافٍ للبرهنة على أن كل ما هو موجود لا يشكل كلاً غير متمايز طالما أن جزءين على الأقل - يمكن أن يوجدا فيه [1].

٦٩ - ابتداءً من مقدمتين تجريبيتين، وبواسطة منهج استنباطى أولى دقيق، يشرع مكتجارت فى بيان أمرين هامين: الأول: تحديد الخصائص المختلفة للموجود ، والثانى: ترتيب هذه الخصائص ترتيباً ذاتياً، أو داخلياً ضرورياً: فالخاصية «س» سوف تتحدد بعد الخاصية «ص» لأن البرهان الوحيد الممكن على حدوث «س» هو برهان يبدأ من واقعة أن «ص» قد حدثت [2]. وهو يرى أن منهجه هذا يرتبط بالمنهج الجدلى عند هيجل برباط وثيق، ولكنه يختلف عنه أيضاً فى نقاط أساسية: «سوف يبدو فى الحال أن هناك تشابهاً ملحوظاً بين هذا المنهج ومنهج هيجل وسوف يكون من المفيد أن نتدبر بالتفصيل أوجه التشابه والاختلاف بين المنهجين [3]. ويشير مكتجارت إلى خاصيتين يتحد فيهما منهجه مع منهج هيجل، وهاتان الخاصيتان هما:

١ - إن مكتجارت يحاول بمنهجه أن يؤسس فلسفة تقوم على اكتشاف الخصائص المتضمنة فى خاصية الوجود ، وبالمثل فإن مقولات هيجل تعتمد أساساً على القول بأنها متضمنة فى المقولة الأولى الأصلية عنده، وهى مقولة الوجود الخالص، أى أننا هنا بإزاء فضٍّ لمكونات الخصائص المتضمنة فى

---

١ - J. Mc taggart; The Nature of Existence Vol 1 P.42.

٢ - Ibid. P.43-44.

٣ - Ibid; P.44.

مقولة واحدة، هي مقولة الوجود.

إن خصائص الوجود عند مكتجارت سوف تشكل - كما هي الحال في منهج هيجل - سلسلة واحدة مترابطة لا تنقسم إلى خطوات منفصلة، تستقل كل واحدة منها عن الأخرى: «بل إنها سوف تشكل سلسلة يتحدد فيها المكان الصحيح لكثير من الحدود عن طريق الضرورة المنطقية، على حين أن الحدود التي لا يتحدد مكانها بهذه الطريقة سوف تطرح بالضرورة المنطقية أيضاً إلى مراكز بديلة.. والسلسلة التي تشكلها المقولات الهيجلية من مقولة الوجود الخالص إلى مقولة الفكرة المطلقة هي خاصية من أعظم خصائص مذهب هيجل.. والتشابه بينهما في هذه النقطة لابد أن تكون له أهمية عظمى في تحديد العلاقة بين هذين المنهجين»[1].

٧٠ - تلك كانت نقاط التشابه بين منهج هيجل، ومنهج مكتجارت، أما أوجه الاختلاف فهي كثيرة، ويمكن لنا أن نوجزها فيما يلي:

١ - يسير الجدل الهيجلي على إيقاع ثلاثي من القضية إلى النقيض إلى المركب، أما انتقالنا من خاصية إلى خاصية أخرى فلن يكون بمثل هذا الإيقاع الثلاثي[2].

٢ - هذا التقسيم الثلاثي للجدل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بشيء أكثر جوهرية، وهو ما يسمى بالجانب السلبي في الجدل - وهذا الجانب يعتمد على القول بأن عملية الجدل عند هيجل هي حركة من الخطأ، أي من الخطأ الجزئي إلى الحقيقة. وحين نتأمل الضلع الأول في كل مثلث - وهو القضية - فإننا نجد أن محاولة إثبات صحتها وحدها تتضمن تناقضات لا يمكن الدفاع عنها.. وهكذا ننقاد إلى النقيض الذي يسلمنا بدوره إلى تناقضات مماثلة تجعله بدوره لا يمكن الدفاع

---

١ J. Mc taggart; The Nature of Existence Vol.1.44.

٢ - Ibid; P.44.

عنه، وهكذا نسير إلى الضلع الثالث في المثلث، وأعنى به المركب، وهو الضلع الذى إذا سلمنا بصحته زالت الصعوبات ما دام أنه يتضمن القضية والنقيض فى صورة مرفوعة أو متجاوزة، وهى صورة تزيل التناقضات القديمة لكنها تكتشف بدورها عن متناقضات جديدة... وهكذا نسير من مثلث إلى مثلث حتى نصل إلى الفكرة المطلقة وهى مركب المثلث الأخير. وهو وحده الذى لا يوجد فيه مثل هذه التناقضات [١].

ويتضح من ذلك - فيما يرى مكتجارت - أنه تبعاً للمبادئ العامة للجدل الهيجلى، فإننا نستطيع أن نكون على يقين من أن جميع المقولات الهيجلية - إذا استثنينا المقولة الأخيرة وهى مقولة الفكرة المطلقة - فيها جانب خطأ وأنها ليست صحيحة صحة تامة أو أن المقولات الدنيا هى بالفعل مقولات كاذبة على الرغم من أنها ليست كاذبة تماماً. ولا شك أن الغرض العام لمذهب هيجل يتطلب ذلك ويقتضى أن تكون كل مقولة على هذا النحو الذى عرضه هيجل؛ أما عند مكتجارت فلن تكون الحال كذلك فالمبدأ الذى يسير عليه الجدل عند مكتجارت هو «أن كل خاصية برهنًا عليها أثناء عمليه السير سوف تظل موجودة فى نهاية المسار. ولن تكون أى منها بالطبع هى الحقيقة كلها، لكن ذلك لن يمنعها من أن تكون صحيحة صحة تامة.. وسوف ننتقل من مرحلة إلى أخرى لا عن طريق التناقض الذى يتضمنه تقرير صدق الخاصية الأولى، بل بواسطة التناقض بين تقرير صدق الأولى وإنكار صدق الثانية [٢].

ونحن ها هنا نجد أن مكتجارت يتفق مع هاملان فى الحملة التى شنها الأخير ضد السلب الهيجلى، وإذا كان هاملان قد ذهب إلى أن هذا السلب هو سبب الخلط فى العملية الجدلية الهيجلية وأن الجدل ينبغى أن يسير من إثبات إلى إثبات، لا أن يسير وسط مجموعة من السلوب - كما اعتقد هيجل - فإننا نجد أن مكتجارت يذهب إلى أن مرحلة السلب تلعب دوراً ضئيلاً جداً فى

---

١ - J. Mc taggart; The Nature of Existence Vol.1.45.

٢ - Ibid; P.46.

العملية الديالكتيكية من حيث هى كل، فلها أهمية فى الأطوار المبدأية فقط، وهذه الأهمية تقل بالتدريج كلما ازدادت الحركة صعوداً.. ومرحلة السلب هذه مرحلة عرضية لا أساسية، ففى التفكير لا تنبثق كل مقولة من مقابلها السابق، وإنما تعبر فقط عن الدلالة الحقيقية للمقولة الأولى وتحقق – هى ذاتها – طبيعتها الحقة فى مقولة أعلى. وحيث يوجد تقابل؛ لا يكون ثمة حاجة إلى التوفيق، أو إلى مركب تنحل فيه المتناقضات، وإنما تدعو الحاجة فقط إلى كشف، أو إظهار ما ترك ضمنياً، فالديالكتيك مثل النمو العضوى؛ إذ تنمو فيه المراحل العليا من المراحل الدنيا مثلما ينمو النبات من البذرة؛ فمرحلتا التقابل والسلب توضحان ما هو ناقص باطل فى العملية، ومرحلة النمو الإيجابى هى التى تعبر عن الطبيعة الحقة للفكر.. وعلى ذلك فإن معنى المنهج الديالكتيكى أو غايته تتحقق بقدر ما يحل العنصر الإيجابى محل العنصر السلبى كما يقول لنا رودلف ميتس [١].

٣ – يعترف هيجل صراحة أنه لا يعتمد فى تقرير صدق كل مقولة إلا على صدق المقولة السابقة فحسب، أو صدق المقولتين، ومن المرجح أن المعنى الذى يقصده هيجل هو أنه يعتقد أنه استغنى عن أية مقدمات سوى المقولة أو المقولات السابقة، فهى وحدها المقدمات التى يعتمد عليها. غير أن مكتجارت يتشكك فى صحة هذا المبدأ.

ويذهب إلى أن خطواته الجدية لن تعتمد على المقدمات المباشرة وحدها فى تقرير صدق أية خاصية من خصائص الوجود والتى يمكن أن يصل إليها الجدل فكل المقولات الأخرى، وجميع خطوات السلسة مطلوبة.. وهذا هو الفارق الثالث بيننا وبين مبادئ هيجل [٢].

٣ – يذهب مكتجارت، كما سبق أن أشرنا، إلى أن الضرورة المنطقية سوف تتحكم فى الجانب الأكبر من سلسلة التصورات الجدلية أو خصائص

---

١ – رودولف ميتس – «الفلسفة الانجليزية فى مائة عام»، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا الجزء الأول ص ٤٥٣ – ٤٥٤

٢ – Ibid; P.46-7.

الوجود: «لكن من الممكن في بعض الحالات البرهنة على صحة المراحل المختلفة بنظام، أو أكثر من الأنظمة البدائل، (على نحو ما سوف نشاهد فيما بعد عند استنباط الجوهر، قارن فيما بعد فقرة ٨٥) ولن يكون النظام الذى سرنا عليه فى هذه الحالة، سوى مجرد اختيار ملائم فحسب. وها هنا نجد اختلافاً ملحوظاً عن هيجل، الذى كان يؤمن، بغير شك، أن نظام المقولات، كما يعرضه الجدل، تحكمه الضرورة المنطقية فى جميع تفصيلاته، وأنه النظام الوحيد الذى يمكن فيه البرهنة على أية مقولة من المقولات، أو الذى نصل عن طريقه إلى الفكرة المطلقة.. وإذا ما تساءلنا حتى إذا ما سلمنا بصدق جميع المقولات التى عرضها وبصدق كل البراهين التى ساقها؛ ألم يكن من الممكن لبعض هذه المقولات أن تغير أماكنها؟

الإجابة هى أنه من المؤكد أن هيجل لم يكن يسمح بمثل هذا الاحتمال..» [1].

٥ – هناك اختلاف أخير، هو أن هيجل، فى رأى مكتجارت لم يوضح لنا ما إذا كان الجدل عنده ينطبق على الوجود الفعلى فحسب أم أنه ينطبق على الواقع كله؟ (ولقد سبق أن عرفنا أن الواقع أوسع بكثير عند مكتجارت من الوجود الفعلى) ويبدو أن الجدل الهيجلى ينطبق بصفة عامة على الموجود فحسب، وإن كانت هناك نقاط أخرى يبدو فيها كثيراً، كما لو كان هيجل يتحدث عن الواقع اللاموجود. وذلك تأرجح على حد تعبير مكتجارت، لم يكن هيجل يتبينه بوضوح.

وينتهى مكتجارت إلى تحذير القارئ من الظن أن هذه الاختلافات مع الجدل الهيجلى تبعده تماماً عن هذا الجدل.. صحيح أن هناك فروقاً واختلافات، لكن الجدل عنده لم يخرج قط عن الأفق الهيجلى الذى عاش فيه مكتجارت طوال حياته، واستظل بظله، وكتب عنه معظم دراساته حتى لوحظ بحق أن تعاليمه

---

١ - J. Mc taggart; The Nature of Existence Vole.1.47.

كانت ترفع راية هيجل، وتمخر عباب المياه الهيجلية [١].

ولقد عبَّر مكتجارت نفسه عن الاتفاق والاختلاف مع هيجل في تلك العبارة الجامعة التي يقول فيها: «لو أننا جمعنا هذه الاختلافات كلها، فلابد، فيما أعتقد، أن أعلن أن منهجنا ليس هيجلياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. فلا يمكن أن يوصف منهج بأنه هيجلي. في الوقت الذي لا يقبل فيه القسمة الثلاثية، والكذب الجزئي للمقولات الدنيا. ومن ناحية أخرى فلاشك أنه منهج يقترب من منهج أكثر مما يقترب من منهج أي فيلسوف آخر» [٢].

٧١ - يمكن في النهاية أن نوجز خيوط هذا الفصل على النحو التالي:

١ - الهدف الذي ينشده مكتجارت هدف أنطولوجي. فهو يريد دراسة خصائص الوجود ككل.

٢ - لهذا السبب يفرق مكتجارت بين الوجود الفعلي، والواقع، والأخير أوسع دلالة من الأول، لكن فيلسوفنا يحصر نفسه في دراسة خصائص الوجود.

٣ - يرفض مكتجارت منهج الاستقراء؛ لأنه لا يستطيع أن يعطينا خصائص الوجود ككل، كما أن صحته ليست واضحة بذاتها.

٤ - المنهج الذي ارتضاه مكتجارت لنفسه هو منهج استنباطي مماثل للمنهج الهيجلي من حيث إنه يبدأ من مقدمات، ثم يستخرج منها ما هو كامن في جوفها.

٥ - لكنه يرفض بعض مبادئ الجدل الهيجلي: كالسير الثلاثي للمقولات، أو الخطأ الجزئي للمقولات الدنيا، أو أن صدق المقولة يعتمد على المقولة السابقة فحسب... إلخ.

٦ - لكن مكتجارت يعتمد على التجربة في مقدمتين اثنتين: أن شيئاً ما موجود، ثم أن ما هو موجود ينقسم إلى أجزاء. من هاتين المقدمتين، يسير

---

١ - رودولف ميتس - المرجع السالف ص ٤٥٥.

٢- J. Mc taggart: Op. Cit.P.47.

مكتجارت فى كتابه « طبيعة الوجود » (الذى كان المفروض أصلاً أن يكون عنوانه « ديالكتيك الوجود »، ولكنه أسماه فيما بعد « طبيعة الوجود ») [١].

ويعرض علينا خصائص الوجود فى سلسلة مترابطة محكمة الحلقات حيث تتقدم أفكاره عن الوجود بحتمية منطقية حتى النهاية، دون أن تظهر فى أى وضع بادرة توحى بتهاون فى هذه الصرامة أو تراخٍ فى تلك الطاقة. ويتضح الحرص الشديد - الذى التزمه فى تفكيره وكتاباته - فى أنه كان يخطّ ما لا يقل عن خمس مسودات كاملة قبل أن يبعث بأى شئ إلى المطبعة [٢].

والآن : كيف سار مكتجارت فى جدل الوجود؟ وكيف يعرض علينا طبيعة هذا الوجود ...؟ وكيف انتقل من خاصية ما إلى خاصية أخرى...؟ هذا ما سنحاول أن نقف عليه فى الفصل القادم.

١ - رودولف ميتس : « الفلسفة الانجليزية فى مائة عام »، الجزء الأول ص ٤٥٠ ، ٤٥١.

٢ - نفس المرجع



الفصل الثانى

جدل الوجود



أولاً: الوجود الفعلى . . . Existence

٧٢ - علينا الآن أن نقوم بدراسة الخصائص العامة التى يمكن أن تنسحب على كل موجود، أو بعبارة أخرى، السمات التى يتسم بها الموجود الفعلى ككل.. لكنا قبل، أن نشرع فى مثل هذه الدراسة، علينا أن نجيب عن هذا السؤال:

هل يوجد شئ ما ...؟

صحيح أننا نستطيع - دونما حاجة إلى إثارة مثل هذا السؤال - أن ندرس الخصائص المتضمنة فى خاصية الوجود، ثم نقول بعد ذلك بطريقة شرطية: إنه إذا ما، وجد شئ ما فسوف تكون له هذه الخصائص. غير أن الإجابة عن هذا السؤال هامة من زاوية النفع العملى على أقل تقدير.

نعود إلى السؤال الذى طرحناه: هل هناك شئ موجود؟ لسنا الآن فى معرض التساؤل عن كمية ما هو موجود، ولا نوع ما هو موجود، فلم نطرح سؤالاً يتعلق بكم الوجود أو كيفه. لكننا نتساءل أصلاً عن مدى صدق القضية التى تقول بأن شيئاً ما موجود. وهذه القضية بالطبع تكون صادقة إذا صدقت أية قضية أخرى عن الوجود [١].

٧٣ - ولكن هل هناك قضية صحيحة عن الوجود..؟ ألا يجوز أن تكون جميع أحكامنا الفعلية، والممكنة عن الوجود أحكاماً كاذبة..؟ إننا نستطيع أن نرد على من يسأل هذا السؤال، بدليل لا يختلف كثيراً عن دليل ديكارت. فلو قال لنا الشاكُ: «إننى أنكر وجود أى شئ وأنا أشك فيما إذا كان هناك شئ موجود.. أفلا يتضمن ذلك تقرير وجوده الخاص وبالتالى يبرهن على أن شيئاً ما موجود؟ ولو أنه أجاب مثلما أجاب من قبل: أنه ينكر حقيقة ذاته الخاصة، فإن عبارته فى هذه الحالة سوف تتضمن وجود شئ منكر، أو مشكوك فيه، سوف يتضمن وجوداً

١ - J. Mc Taggart: The Nature of Existence vol I. p.57.

بطريقة ما . فلو قيل : إن الأفكار والشك هى أوهام شأنها شأن الذات التى تتضمن وجود الوهم ، وأن وجود هذا الوهم هو بدوره وهم جديد ... وهلم جرا . فإننا لابد أن نصل فى نهاية السلسلة إلى وهم يكون وهماً حقيقياً ، وبالتالى لابد أن يكون موجوداً ومن الممكن أن تساق حجة مشابهة فى حالة المفكر الذى يقف فحسب متأملاً للمشكلة – مشكلة ما إذا كان هناك شئ موجود دون أن ينكره – أو يثبته – أو يشك فيه [١].

٧٤ – لاشك أن البرهان الذى سقناه برهان صحيح . وهو شأنه شأن جميع الحجج ، يعتمد فى النهاية على قضايا تؤخذ على أنها يقينية بشكل نهائى . ولهذا فإننا لو واصلنا المحاجة لما كان فى استطاعتنا البرهنة عليها بحجة أبعد ، فلو أن شخصاً ما ، مثلاً ، قرر أن اعتقاده بأن « لاشئ موجود ليس وهماً » ، ثم أنكر بعد ذلك أن هذا التفسير يتضمن أن الوهم موجود فليس فى استطاعتنا الرد عليه وتفنيده .

وقد يقال : إن القضية القائلة : بأن شيئاً ما موجود ، هى نفسها قضية مقبولة جداً ، وهى موضع تسليم عام . وبالتالى فلو شك فيها متشكك ، فإن من العبث محاولة دحضه بأدلة أو حجج سوف يعاد الشك فيها من جديد . إن ذلك كله يظهرنا على شئ أساسى هو أن القضية القائلة بأن شيئاً ما موجود ليست قضية نستطيع أن نتأكد من صدقها عن طريق المنطق الخالص كما يظهرنا من ناحية أخرى على أن هذه القضية ليست واضحة بذاتها . وإنما هى تقوم على واقعة أنها متضمنة فى أية قضية تقرر أى شئ جزئى موجود . والآن فإن الدليل على أن أى شئ جزئى موجود يعتمد باستمرار على الإدراك الحسى ، ولا يكون لدينا مبرر للاعتقاد بأن « س » موجودة مالم ندرك مباشرة إما « س » نفسها أو « ص » التى يتضمن وجودها وجود « س » ، وعلى ذلك فإن اعتقادنا بأن شيئاً ما موجود يعتمد على الإدراك الحسى . صحيح أن هناك احتمالاً قائماً هو احتمال أن يكون

---

١ – Mc Taggart: Ibid p.85.

الحكم الذى يقوم على الإدراك الحسى حكماً كاذباً، إذ من المحتمل أن يسئ الحكم وصف ما هو مدرك. غير أن مثل هذا الخطأ، أو مثل هذا الحكم الكاذب لا يمكن أن يلغى هذا الحكم الجزئى لأنه لو كان الحكم بأن «س» موجود حكم كاذب لأنه وصف خاطئ للمدرك، فإن مثل هذا الوصف الخاطئ لابد أن يكون عندئذ موجوداً، وهكذا فإن الحكم بأن شيئاً ما موجود لابد أن يظل صادقاً (1).

ثانياً: الكيف . . . Quality

٧٥ - انتهينا إلى أن شيئاً ما موجود، ونستطيع أن نواصل السير لأن الوجود ليس لفظاً بلا مدلول، أو أنه لا يشير إلى شئ وراءه بحيث يكفى أن نقول: إن طبيعة ما هو موجود هو أنه موجود فحسب؛ كلا إننا - حتى نقول: إن شيئاً ما موجود- فلا مندوحة لنا عن أن نتساءل: ما هو هذا الشئ الموجود..؟ وهذا السؤال لا يمكن الإجابة عنه اللهم إلا بتقرير شئ آخر عنه غير وجوده.

غير أن قوة هذا البرهان سوف تضيع ما لم نضع فى اعتبارنا أن كلمة «شئ ما» ينبغى ألا تؤخذ بمعناها الحرفى. ذلك لأن هذه الكلمة من أكثر الكلمات تجريداً، فهى لفظ غير متعين، لكنها لو أخذت معناها الحرفى فلن تكون غير متعينة بما فيه الكفاية، إذ لابد أن تعين فى هذه الحالة شيئاً معنياً. ولو أننا قلنا عن الموجود: إنه شئ معين فإننا فى هذه الحالة نقول عنه أكثر من أنه موجود.. فلابد أن نأخذ كلمة «شئ ما» هنا على أنها غير متعينة تماماً، أو على أنها موضوع مجرد للحمل (2).

وعلينا أن نتذكر كذلك أنه ليس امتلاك هذا الكيف أو ذاك هو الذى يعطى للموجود طبيعة إلى جانب وجوده، ولكن كذلك عدم امتلاكه لهذه الكيفيات

١ - Mc Taggart: Ibid p.59.

٢ - J. Mc Taggart: The Nature of Existence vol I. p.60.

يعطيه أيضاً هذه الطبيعة: ولهذا نستطيع أن نقول: إن الكيفيات الإيجابية والسلبية معاً تكونان طبيعة الموجود ونفس الشئ يقال عن العلاقات، فلا يمكن للموجود أن يكون جوهراً دون أن يملك طبيعة جوهرية تجاوز وجوده، ولو أننا توقفنا عند الوجود، ورفضنا أن نذهب أبعد من ذلك لكان الوجود فى هذه الحالة فراغاً مطلقاً؛ لأن الوجود فى هذه الحالة يرادف العدم، كما هى الحال فى بداية الجدل الهيجلى. فلو قلت فحسب: «هذا موجود» فكأنك تقول: لاشئ موجود. وهكذا تقع فى التناقض الهيجلى الشهير، ذلك لأننا سرنا من مقدمة تقول: إن شيئاً ما موجود ثم انتهينا إلى نتيجة تقول: لا شئ قط موجود. فما العمل؟ علينا، فى الحال، أن نتخلى عن ذلك الفرض الذى قادنا إلى مثل هذا التناقض - وهو الافتراض القائل أن الموجود ليس له طبيعة فيما وراء وجوده [١].

٧٦ - نود أن نشير هنا فى كلمة سريعة إلى أن الجدل الهيجلى سبق له أن بدأ من التناقض القائم بين الوجود، والعدم. لكنه لم يقف عنده، وإنما خرج من هذا التناقض إلى فكرة جديدة هى الصيرورة، وسبق أن رأينا هاملان يشن حملة عنيفة على التناقض بوصفه تمزقاً للروح، وها نحن أولاء نجد مكتجارت يرفض الافتراض الذى أدى إلى هذا التناقض وهو القول بأن الموجود ليس له طبيعة تتجاوز ووجوده.. فكيف يمكن إذن لرجل منطقى مثل كارل بوبر K. Popper أن يبيح لنفسه أن يقول: « إن الجدليين يذهبون إلى حد مهاجمة ما يُسمى بقانون التناقض (أو بدقة أكثر قانون استبعاد المتناقضات) فى المنطق التقليدى، وهو قانون قرر أن القضيتين المتناقضتين لا يمكن على الإطلاق أن يصدقا معاً، أو أن القضية المؤلفة من عبارتين متناقضتين لابد أن تحذف باستمرار بوصفها كاذبة على أسس منطقية خالصة. ويزعم الجدليون عن طريق الالتجاء إلى خصوبة المتناقضات أنّ هذا القانون فى المنطق التقليدى لابد من استبعاده أو الاستغناء عنه، أو أننا يجب أن نتخلص منه. وهم يدّعون أن الجدل

---

١ - J. Mc Taggart: The Nature of Existence. p.61.

يؤدى بهذه الطريقة إلى منطق جديد هو المنطق الجدلى » [1].

ونحن لا نريد أن نقف طويلاً عند مناقشة هذا الرأى المتهافت، لأننا سنعود إلى هذا الموضوع فى نهاية البحث، لكنا نود فحسب أن نشير إلى أننا الآن عند مكتجارت نراه يحذف التناقض من طريق سيره بوصفه عقبة يجب تخطيها. وهو يقول بصراحة - وكأنه يستهدف الرد على كارل بوبر بصفة خاصة-: «لو أن الجدل رفض قانون التناقض، لأحال نفسه بذلك إلى خلف محال، ولجعل برهانه- وحتى كل قول له عديم المعنى. إن الجدل الذى يرفض هذا القانون بل إن التناقض الذى لا يُحَلُّ كان عند هيجل - كما هو عند كل إنسان - آخر علامة على الخطأ » [2].

فالجدليون إذن، لا ينكرون قانون التناقض الأرسطى، ولا يريدون استبعاده. بل هم على العكس يعترفون به، ويجعلون منه قوة محركة للجدل فهو كالعقبة التى لابد من تخطيها، أو كالقلق الذى يدفع إلى الأمام، ولا يجعل المرء يستقر فى موضعه قط.

٧٧ - يذهب مكتجارت إذن، إلى أننا علينا أن نرفض الافتراض الذى أدى إلى التناقض، وهو الافتراض القائل بأن الموجود ليس له طبيعة فيما وراء وجوده.. ويقول: إننا نستطيع أن نصل إلى نفس النتيجة بطريقة أخرى: فإذا لم يكن ثمة شئ يصدق على الموجود سوى أنه يوجد، فإنه لن يصدق عليه مثلاً أنه مربع.. لكن سوف يصدق عليه القول أيضاً أنه ليس مربعاً. وهذا يعنى أنه سوف يصدق عليه شئ إلى جانب وجوده [3].

لابد إذن، أن نخطو من المرحلة الأولى التى بدأنا منها وهى مرحلة اثبات الموجود. ولدينا الآن قضيتان صادقتان. الأولى: هى أن شيئاً ما موجود. والثانية: أن هناك شيئاً يصدق عليه إلى جانب وجوده: أعنى أن هناك شيئاً

---

١ - K. Popper: What is Dialectic? in conjectures and Refutations p.316 London Kegan Paul 1963.

٢ - J. Mctaggart: Studies in Hegelian Dialectic.

٣ - J. Mc Taggart: The Nature of Existence. p.61.

يوصف به هذا الشئ غير الموجود وبالتالى فأياً ما كان الموجود فلابد أن يكون كله كيف ما إلى جانب وجوده [1]. علماً بأن الكيف هنا لا يعنى سوى معناه عند هيجل؛ أى تعين الوجود .

هناك إذن، شئ ما موجود ، وهذا الشئ له كيف ما ، أو مجموعة من الكيفيات إلى جانب وجوده. ومن المؤكد كذلك أن هناك كيفيات أخرى لا يملكها هذا الشئ. لكن من أين أتينا بهذا القول وما سبب هذا اليقين..؟ السبب أن هناك كيفيات يناقض بعضها بعضاً أو لا يتفق بعضها مع بعض. فالتربيع والتثليث لا يتفقان. وقل مثل ذلك فى اللون الأحمر، واللون الأزرق [2]. وهذا يكفى للبرهنة على أنه أياً ما كان الموجود . فإن من المؤكد أنه يملك كيفيات معينة. فلو كان مربعاً فهو ليس مثلثاً، وإن كان مثلثاً فهو ليس مربعاً، وإذا لم يكن هذا ولا ذاك، فإن هناك فى هذه الحالة على الأقل كيفان لا يملكهما هذا الموجود .

وعدم امتلاك كيف ما له كذلك جانب ايجابى ذلك لأننا نحصل على معرفة بشئ ما عندما ننكر أنه يمتلك الكيف « س » تماماً كما هى الحال عندما نثبت له الكيف « ص ». صحيح أننا حين نعرف أن شيئاً ما لا يمتلك هذا الكيف أو ذاك، فإننا فى هذه الحالة نعرف عنه أقل بكثير مما نعرفه حين نقول؛ إنه يملك هذا الكيف المعين. فلو قلت؛ إن « أ » ليست مثلثاً فإن المعرفة التى تقدمها هذه القضية أقل من المعرفة التى تقدمها لى القضية التى تقول؛ « إن ب مثلث » لكن سوف تظل القضية الأولى تقول شيئاً ما عن « أ ». بل إنه فى داخل مجال محدد

---

١ – واضح أن مكتجارت يلجأ هنا إلى التجربة الحسية، لكنه ينكر ذلك تماماً ويقول إن القول بأن « ما هو أحمر لا يمكن أن يكون أزرق » – هو قضية كلية لا يأتى برهانها عن طريق الاستقراء وإنما هى واضحة بذاتها لأى إنسان يعرف معنى الأحمر والأزرق ومن ثم فهى ليست تجريبية؛ صحيح أنه ما كان يمكن أن يكون لدينا تصورات الأحمر والأزرق بدون الإدراك الحسى، ولكن بدون الإدراك الحسى لا يمكن أن يكون لدينا على الإطلاق فكرة عن الخط المستقيم ولكن ذلك لا يجعل الهندسة تجريبية. راجع « طبيعة الوجود » المجلد الأول، حاشية ١ ص ٦٢.

٢ – ibid.

تحديداً إيجابياً « فإن سلب كيف كما سوف يعنى إثباتاً لكيف آخر، فلو كنا نتحدث عن موجود بشرى، وقلنا إنه ليس ذكراً فإن ذلك يعنى أنه لابد أن يكون أنثى » [(١)].

٧٨ - كل ما هو موجود له - إذن - كثرة من الكيفيات. والواقع أن كل ما هو موجود سوف يكون له كثرة من الكيفيات بمقدار ما له من الكيفيات الإيجابية فهو إما أن يكون له كيف إيجابى أو الكيف السلبى الذى يقابله. ومن المؤكد أنه من بين هذه الكيفيات سوف يكون هناك أكثر من كيف سلبى واحد ؛ لأنه من بين الكيفيات السلبية الثلاثة الآتية : « لا مربع »، « لا مثلث »، « لا دائرة »، من الواضح أن كل موجود لابد أن يكون له منها كيفيان على الأقل.. ومن الواضح كذلك، أنه أياً ما كان الموجود فإنه سوف يكون له أكثر من كيف إيجابى واحد، لأن الوجود هو نفسه كيف إيجابى. وما دام كل موجود يملك كثرة من الكيفيات - الإيجابية والسلبية - فسوف يصدق عليه قولنا : « إنه متعدد الكيفيات » Many qualitied. [(٢)]

٧٩ - الشئ الموجود له - إذن - كيفيات كثيرة فهو - إذن - متعدد الكيفيات، وهذه الكيفيات فى رأى مكتجارت يمكن قسمتها إلى كيفيات تقبل التحليل، وكيفيات لا تسمح بالتحليل، وهى لهذا لا معرفة. indefinale. وهذه الكيفيات الأخيرة يطلق عليها مكتجارت اسم : « الكيفيات البسيطة » Simple qualities. أما الكيفيات الأولى فيصنفها مكتجارت فى فئتين حسب طبيعة التحليل، يطلق عليها على التوالى اسم : « الكيفيات المركبة » compound qualities و« الكيفيات المعقدة » complex qualities.

وأعنى بالكيفيات المركبة تلك الكيفيات التى يمكن تحليلها إلى مجموعة من الكيفيات الأخرى، فأى كيفين يؤخذان معاً، يشكلان كيفاً مركباً : « الاحمرار،

---

١ - J. Mc Taggart: The Nature of Existence vol I. p.62-63.

٢ - J. Mc Taggart: Ibid p.63.

والحلاوة، هما كيف مركب رغم أنه ليس له اسم خاص، كذلك المربع، والمثلث هما كيف مركب على الرغم من أننا نعرف تماماً أنه لا شئ من بين الموجودات الجزئية يمكن أن يتصف بهذا الكيف المركب. والأمثلة على الكيفيات المركبة بكثرة في التاريخ الطبيعي فلو أننا أخذنا بالتعريف القيم للإنسان بأنه حيوان عاقل. فإن الإنسانية تكون عندئذ كيفاً مركباً يتألف من الحيوانية والعقلانية. والكيفيات التى يتألف منها هذا الكيف المركب، يمكن أن تسمى أجزاء هذا الكيف» (١).

أما «الكيف المعقد» ... Complex فهو كيف لا يتألف من مجموعة من الكيفيات الأخرى لكنه يمكن تحليله وتعريفه بواسطة خصائص أخرى سواء أكانت كيفيات أم علاقات أم هما معاً.. وعلى ذلك لو أننا عرفنا الخيلاء أو الغرور Conceit بأنه تقدير الإنسان لنفسه تقديراً أعلى بكثير مما تبرره الوقائع فإن الخيلاء فى هذه الحالة لابد أن تكون كيفاً معقداً مادامت قابلة للتحليل، لكنه ليس تحليلاً إلى مجموعة من الكيفيات وبالتالى فإننا نستطيع أن نقول: إن كل كيف سلبى هو كيف معقد لأنه يمكن أن يحلل إلى حدين أحدهما هو السلب والآخر هو الكيف الإيجابى المقابل له، ومع ذلك فهو ليس تجمعاً من هذه الحدود. ومادام الكيف المعقد ليس تجمعاً من الخصائص التى تدخل فى تحليله، فإنه من الأفضل أن نسميها عناصر . . Elemets لا أجزاء للكيف المعقد (٢).

ثالثاً: الجوهر ... Substance

٨٠ – انتهينا إلى أن هناك شئ ما موجود، وأنه له كيفيات كثيرة، غير أن هذه الكيفيات الكثيرة لابد أن تكون هى نفسها موجودات، وبالتالى لابد أن

١ - ibid, p.63- 64.

٢ - J. Mc Taggart: The Nature of Existence vol I. p.64.

يكون لها بدورها كيفيات كثيرة. وهكذا إلى ما لا نهاية. لكن على رأس السلسلة لابد أن يكون هناك شئ ما موجود له كيفيات دون أن يكون هو نفسه كيف ما، واللفظ المألوف الذى جرت العادة على أن يطلق على هذا الشئ - وهو فيما يبدو خير اسم - هو: الجوهر [1].

٨١ - ولقد تعرضت هذه النتيجة التى توصلنا إليها، إلى هجوم عنيف من جانب كثير من الباحثين. فزعم بعضهم أننا حين نقول: « إن هناك كيفيات معينة يمكن أن تحمل على جواهر معينة فإننا نستطيع أن نستخدم « نصل أو كام »، فنجتث التصورات الزائدة التى لا لزوم لها، ومن أهمها تصور الجوهر، أعنى: أننا نستطيع أن نستخدم فقط تصور الكيفيات، إذ إن مجموعة الكيفيات التى يقال - من وجهة النظر التقليدية المألوفة - إنها يمكن أن تحمل على الجوهر يمكن أن توجد بدون مثل هذا الحمل.

لكن هل ينكر هذا الاعتراض أن أى كيف قابل للحمل على أى شئ، أو أنه يسلم بأن جميع الكيفيات يمكن أن تُحمل على شئ ما، وينكر فقط أن كل منها يمكن أن يحمل على الجواهر..؟

إذا أخذنا بالبديل الأول، فسوف نصل إلى « خلف » Absurdity ما دمنا لن نستطيع فى هذه الحالة أن نقول على المجموعة: إنها كانت مجموعة أو إنها كانت موجوداً ولا الكيفيات التى تتألف منها هذه المجموعة إنها كانت كيفيات أو كانت موجوداً. وهذا الاعتراض إذن، يناقض صدقه.

ولكنا إذا أخذنا بالبديل الثانى فما الذى نستطيع أن نقول: « إن الكيفيات هى حقاً محمولات له »..؟

« فى اعتقادى أنه لابد أن يكون هناك تسليم عام بأننا لن نستطيع أن نجيب

---

١ - قد يقال: إذا كان الجوهر هو ما يحمل عليه الكيفيات ألم يكن منطقياً أكثر أن يبدأ به مكتجارت، وهو نفسه يثير هذا السؤال ولا ينفى امكان استنباط الجوهر منذ بداية السير (قارن فيما بعد فقرة ٨٥).

عن هذا السؤال بقولنا : إن كل كيف من هذه الكيفيات هو محمول لنفسه أو إنه يصف ذاته إذ لا يمكن أن يقال على سبيل المثال إننى حين أقول عن سميث إنه سعيد ، فإن ما أقصده حقاً هو أن كيف السعادة سعيد » [١].

لكن هل يمكن لكل من الكيفيات أن يحمل على مجموعة الكيفيات التى هو أحد أعضائها، والتى لابد أن يقال إنها تعبر عن طبيعة الجوهر..؟ لو صح ذلك لكان من الممكن إذن، أنه كلما حملنا كيفاً على جوهر، أن نستبدل طبيعة هذ الجوهر بوصفها موضوعاً حملنا .. وليس ذلك ممكناً فنحن على سبيل المثال نحمل على زيد صفة السعادة فنقول: إنه سعيد ، ولنتصور أن الحكمة والخير والوعي والسعادة هى مكونات طبيعته ككل. والآن فنحن عندما نقول عنه إنه سعيد ، لا نستطيع أن نستبدل بزيد أى كيف من هذه الكيفيات ولا هذه الكيفيات مجتمعة » ، فنحن لا نقصد أن الحكمة، أو الخير، أو الوعى - سعيد . إن كل قضية من هذه القضايا الثلاث لها معناها المحدد ، ولا واحد من هذه المعانى هو ما نعينه بقولنا : إن زيداً سعيد . وبنفس الطريقة لا أستطيع أن أقول: إن مجموعة الكيفيات كلها الحكمة، والخير، والوعى.. إلخ هى سعيدة. أو أن نقول: أى نسق يمكن أن تشكله هذه الكيفيات بالغاً ما بلغت طبيعة العلاقات التى توحد النسق - سعيدة، ويتضح ذلك تماماً حين نضع فى اعتبارنا أن القضية التى نتحدث فيها عن الجوهر قد تكون صادقة بينما القضايا التى نتحدث فيها عن الكيفيات لابد أن تكون كاذبة. أعنى أنه قد يكون زيد سعيداً لكن لا يمكن أن يكون صادقاً « القول بأن السعادة، أو الحكمة، أو الوعي، أو أى تجمع، أو أى نسق، يشكله يمكن أن يكون سعيداً» لأن الموجودات الواعية هى وحدها التى يمكن أن تكون سعيدة، لا الكيف، أو الكيفيات، أو أى نسق آخر من هذا القبيل [٢].

١ - J. Mc Taggart: Ibid. p.67.
٢ - J. Mc Taggart: Ibid. p.67.

ومعنى ذلك أن محاولة استبدال الكيفيات بالجوهر، لابد أن تكون خاطئة. صحيح أن الطبيعة الفعلية للموجود هى دائماً أكثر تعقيداً من المثال الذى ضربناه، والذى حصر نفسه فى أربعة كيفيات فحسب؛ ولكن ازدياد التعقد لن يغير من الأمر شيئاً.

٨٢ - الكيفيات إذن، التى تحمل على الموجود لا يمكن أن تحمل على نفسها، ولا على كيفيات أخرى، أو مجموعة متحدة من هذه الكيفيات. وإذا لم يكن ثمة شئ يرتبط به الكيف سوى كيفيات أخرى، فلابد أن تنشأ لدينا سلسلة لا متناهية عقيمة، وفاسدة. ذلك لأن الحد الأول الذى تبدأ منه سلسلتنا لابد أن يرتبط بشئ موجود. فلو أن هذا الشئ الموجود كان كيفاً ما، فإننا فى هذه الحالة إنما نصل إلى وجود يرتبط بوجود ثالث - الذى ربما أنه هو الآخر كيف يرتبط بموجود رابع.. وهكذا دواليك. ومعنى ذلك أنه سوف يكون مستحيلاً أن نقول؛ إنه لا يوجد سوى الكيفيات، بل لابد أن يكون هناك شئ ما موجود له كيفيات دون أن يكون هو نفسه كيف ما [(١)].

وما يقال على الكيف يقال على العلاقة، لأن العلاقة مثل الكيف، لا يمكن أن توجد ذاتها بل تحتاج إلى شئ آخر، ومن ثم، سوف تنشأ سلسلة عقيمة وفاسدة لا متناهية بنفس الطريقة كما حدث فى الكيف. إذن، لابد أن يوجد شئ ما أن يكون له كيفيات دون أن يكون هو نفسه لا كيف ولا علاقة. وهذا هو الجوهر: «ولهذا فإننا نستطيع أن نعرف الجوهر بأنه شئ ما موجود له كيفيات وعلاقات دون أن يكون هو نفسه كيف أو علاقة. وهذا هو التعريف التقليدى وهو التعريف الذى أحب أن آخذ به..» [(٢)].

وعلينا أن نلاحظ أنه على الرغم من أن الجوهر ليس كيفاً، فإنه مع ذلك

١ - Ibid. p.68.
٢ - Ibid.

يمتلك كيف الجوهرية Substantiality لأننا نستطيع بالطبع أن نثبت للجوهر واقعة؛ أنه جوهر وهذا يعنى أننا نحمل عليه صفة أو كيف الجوهرية. ووجود هذا الكيف لا يجعل من الممكن أن نرد الموجود بأسره إلى مجموعة من الكيفيات، لأن هذا الكيف الجزئى المعين لايمكن أن يصدق على أى موجود، اللهم إلا إذا كان هذا الموجود نفسه ليس كيفاً[1].

٨٣ – لكن بعض الباحثين يعترضون على هذه النتيجة التى انتهينا إليها، فيقولون أن الجوهر ليس شيئاً بمعزل عن كيفيته، وبالتالى فإن تصور الجوهر كشئ متميز عن كيفياته تصور مستحيل، وأن لفظ الجوهر فى النهاية هو نفسه لفظ لا معين له، غير أن مكتجارت يفند هذا الاعتراض تفنيداً حاسماً، فيتفق مع أصحابه فى أن الجوهر ليس شيئاً بمعزل عن كيفياته. ولو أننا – كما يقال لنا – تخيلنا وجود الجوهر بلا كيفيات فسوف نكون فى هذه الحالة أشبه بمن يتخيل وجود المثلث بلا أضلاع أو الدائرة بلا محيط.. إلخ.

لكننا حين نقول: إن الجوهر لا يمكن أن ينفصل عن كيفياته، فإن ذلك لا يؤدى إلى النتيجة التى انتهوا إليها وهى أن الجوهر ليس شيئاً حتى مع كيفياته، فإن قولنا إننا لا نستطيع أن نتصور جوهراً بلا كيفيات لا ينتج النتيجة التى تقول: « إننا لا نستطيع أن نشكل تصوراً للجوهر على الإطلاق » إذ لو صدق هذا الاعتراض، لكان حاسماً بالنسبة للكيفيات نفسها لأن الكيف لا يمكن أن يوجد إلا بوصفه كيفاً لشئ آخر موجود، ولقد سبق أن بيّنا أن هذا الشئ الآخر، هو الجوهر، وأن الكيفيات الموجودة هى، من ثم، مستحيلة بدون الجوهر بالضبط – استحالة وجود الجوهر بدون الكيفيات – وعلى ذلك فإذا ما رفض الجوهر بناءً على هذا الاعتراض، فإنه ينبغى علينا كذلك أن نرفض الكيفيات الموجودة. وتلك لا يراها أصحاب هذا الاعتراض الذين يريدون رفض الجوهر

١ - J. Mc Taggart: Ibid. p.69.
٢ - J. Mc Taggart: Ibid. p.69.

والإبقاء على الكيفيات فى وقت واحد [1].

٨٤ – بقى سؤال أخير هو : ألم يكن من الممكن لنا أن نصل إلى الجوهر فى مرحلة مبكرة، عن المرحلة التى وصلنا إليها الآن..؟ وبمعنى أخر ألم يكن من الممكن أن نسير من مقولة الوجود إلى مقولة الجوهر مباشرة؟ على اعتبار أن الوجود هو نفسه كيفٌ على الرغم من أننا لم نستطع أن نستعمل لفظ الكيف، اللهم إلا بعد أن استنبطنا ما يملكه الموجود إلى جانب وجوده، لكن إذا كان هناك شئ ما موجود، فلابد أن يكون شيئاً آخر غير كيف للوجود هو الذى يوجد : أفلا يسير بنا ذلك فى الحال إلى مقولة الجوهر..؟ لابد أن نجيب عن ماهية الأسئلة بالإيجاب غير أن ذلك لا يقدح فى خط السير الذى سرنا فيه، ذلك لأن المنهج الذى يسير عليه مكتجارت – كما بينا من قبل – (فقرة رقم ٦٩) يمكن أن ينتج طرقاً أخرى بديلة، فلو كان لنا الحق فى أن نسير من (أ) إلى نتيجة تشمل (ب)، و(جـ) معاً، فليس ثمة شئ غريب فى إمكاننا أن نسير فى بعض الأحيان من (أ) إلى (ب) وبالتالى إلى حد (جـ) أو نسير فى أحيان أخرى من (أ) إلى (جـ) ثم إلى (ب) : « وإنى أعتقد أنه كان من الممكن أن نقدم الجوهر فى مرحلة مبكرة، وأن نرجئ الكيف حتى نصل إلى الجوهر، غير أن طريقة السير التى اتبعناها تبدو لى صحيحة أيضاً » [1].

رابعاً: التمايز.. Differentiation

٨٥ – هناك إذن، جوهر موجود له كيفيات وعلاقات دون أن يكون هو نفسه كيف ولا علاقة، لكن السؤال الذى يظهر أمامنا فى الحال هو : هل توجد جواهر كثيرة أم جوهر واحد فقط؟ ويمكن أن نسأل هذا السؤال بطريقة مختلفة فنقول : هل الجوهر متمايز...؟ ويطلق مكتجارت كلمة التمايز لتشير إلى تعدد الجوهر فحسب لكنه لا يسحب هذا اللفظ على تعدد الكيفيات : « أود أن أقصر

---

١ - Ibid. p.72.

كلمة التمايز على تعدد الجوهر فحسب بحيث لا تطلق على تعدد الكيفيات؛ فمثلاً طالما أن الشخص هو جوهر فلابد لي من القول: بأن الكلية.. College تتمايز لأنها مؤلفة من أشخاص، لكنى لن أقول عن شخص ما أنه متمايز لأننا نستطيع أن نميز فيه بين جانبى الجوهر والكيفيات ولأنه يمتلك من الكيفيات كثرة، ولو أن شخصاً ما قد تحول إلى مجموعة متعددة من الجواهر فلابد أن يقال عنه في هذه الحالة: إنه متمايز..» [1].

ولقد سبق أن ذكرنا أن خير وسيلة للبرهنة على أن الجوهر متمايز هي أن يلجأ المرء إلى الإدراك الحسى وتلك هى الحالة الثانية التى يلجأ فيها مكتجارت إلى الإدراك الحسى، على الرغم من أنه يقول إن هذا الالتجاء ليس ضرورياً تماماً إذ يمكن البرهنة أولياً على أنه لا جوهر بسيط وبالتالى أن الجوهر متمايز أو أن له أجزاء. ولكن على الرغم من أن النظرة التى تقول: إنه لا يوجد جوهر بسيط نظرة صحيحة، فإنه يبدو أنه من الأوفق الالجتاء إلى الادراك الحسى إن أردنا أن نحظى بقبول عام [2].

٨٦ - ومن الواضح، أنه لو كان الموجود يشبه عادة أحكامنا التى نصدرها عليه، فإن الجوهر لابد أن يكون متمايزاً؛ فما لم تصدق المثالية الذاتية، أو الأنا وحدية، أو الذات الوحيدة..Solipsism، أو لو أكن أنا نفسى بغير حقيقة واقعية.. Reality، فلابد أن يكون الأمر فى هذه الحالة هو أننى وشئ آخر موجودان ولابد أن يعد ذلك دليلاً على أن الجوهر متمايز.

ولا يمكن لهذه النتيجة أن تتغير. حتى إذا ما سلمنا مع «هيوم» «وبرادلى» أن الذات ليس لها واقع حقيقى، طالما أننا لم نذهب كما يفعل هذان الفيلسوفان إلى أن هناك واقعاً منفصلاً يفترض - خطأ - أنه الذات [3].

٨٧ - لكن ألا يمكن أن نجد دليلاً أوضح على أن الجوهر متمايز؟ فى

---

١ - J. Mc Taggart: The Nature of Existence. p.74.

٢ - Ibid,p.76.

٣ - J. Mc Taggart: Ibid. p.75.

استطاعتنا أن نجد هذا الدليل الواضح فى تمايز مجال الإدراك الذى يتجلى عندنا، إن لم يكن فى جميع اللحظات، فعلى الأقل فى معظمها، فأنا حين أخْبُرُ إحساس الاحمرار، أو النغمة الحادة بشكل متآنى، أدرك مباشرة وجود معطيين منفصلين من معطيات الإدراك الحسى، ومعطيات الإدراك الحسى هى جواهر وهى قد تكون عابرة.. ephemeral فى الزمان وقد تكون خاصة بى أنا وحدى دون أن يشاركنى فيها أحد قط، ولكنها مع ذلك لها كيفيات ترتبط بها، وهى نفسها ليست كيفيات ولا علاقات. وبالتالى فهى جواهر، وهى وإن كانت أكثر من جوهر واحد، فإن الجوهر متمايز.. «ولابد أن يكون ذلك كافياً لكنا نستطيع أن نذهب أبعد من ذلك أيضاً ونقول: إن الإدراك الحسى لمعطى واحد بعينه يبرهن على تمايز الجوهر لأننا لدينا فى هذه الحالة إلى جانب معطيات الإدراك، لدينا الإدراك نفسه ولو كان الادراك حالة ذهنية - كما أعتقد - عندئذ، فإن الحالة والمعطى جوهران، لو كان الإدراك من ناحية أخرى عبارة عن علاقة يكون فيها المعطى حداً واحداً وبالتالى لابد أن يكون الحد الآخر شيئاً موجوداً - فهناك إذن - مرة أخرى - جوهران موجودان » [1].

٨٨ - الإدراك إذن، يؤدى بنا إلى البرهنة على أن الجوهر متمايز، لكن هل فى استطاعتنا أن نذهب أبعد من ذلك فنقول إنه ليس الإدراك فحسب بل الفكر كله يتضمن تمايز الجوهر..؟ الحق أن محاولة الإجابة عن هذا السؤال تعتمد أساساً على نظرتنا إلى التفكير، فأنا لا أستطيع أن أصدر حكماً أو أقدم افتراضاً بدون أن أكون على وعى بشيئين على الأقل. فلو أننى مثلاً - أثبت القضية التى تقول: إن الجوهر غير متمايز، فإننى لابد أن أكون على وعى بالمقصود بالجوهر، وبعدم التمايز. وإذا ما كان مثل هذا الوعى جزءاً منى، فإن هناك إذن تمايزاً للجوهر مادامت أجزاء الذات هى جواهر، ولكن إذا ما كان الحكم أو الافتراض يمكن أن يكون علاقة بين الذات وحدود أخرى غير موجودة - فإن الحكم أو الافتراض فى هذه الحالة لا يتضمن وجود أى جوهر غير الذات؛ ولكن

١ - Ibid. p.76.

حتى إذا كان الفكر - بما هو كذلك - لا يتضمن تمايز الجوهر فإن معرفتى بأن لى فكراً يتضمن ذلك. لأن المعرفة تقوم على أساس الإدراك الذى فيه يكون الفكر - الذى أعرف أننى أمتلكه هو المعطى - وكغيره من الإدراكات يتضمن أن الجوهر متمايز ودون أن نقحم الفكر فى المشكلة فإن تمايز الجوهر مؤكد. وهو واضح بذاته أمام أى إنسان له إدراكات. حتى إذا لم يوجد شئ خارجه وحتى إذا لم يكن لديه سوى ادراك واحد، فإن ذلك كما رأينا لابد أن يكون كافياً لإثبات تمايز الجوهر [1].

٨٩ - الجوهر إذن، متمايز، والبرهان الذى يعتمد عليه مكتجارت هنا - كما سبق أن رأينا- برهان تجريبى، فهو يقيم اعتقاده بأن الجوهر متمايز على معرفتنا بوجود بعض التمايز الجزئى الذى لا يعرف إلا بطريقة تجريبية. ولكن مادام إدراك واحد يكفى للبرهنة على التمايز، فإن من ينكر التمايز أو يتشكك فيه فإن ذلك يعنى أنه يشك أو ينكر كل إدراك. ومثل هذا الموقف هو بعينه الشك الكامل، ولن يكون من السهل على أى شخص أن يشك أو ينكر الإدراك، دون أن يسلم أنه يعرف أنه يشك فيه أو ينكره، ومعرفته بهذا الشك، أو الإنكار، لا يمكن الحصول عليها، إلا من الإدراك وحده [2].

خامساً: العلاقات. . Relations.

٩٠ - الجوهر إذن، موجود وهو متمايز ومادام الجوهر يتمايز فإن ذلك يعنى أن هناك كثرة من الجواهر، وطالما أن هناك كثرة من الجواهر فلابد فى هذه الحالة أن تكون هناك علاقات بين هذه الجواهر. فجميع الجواهر لابد أن تشبه بعضها بعضاً مادامت كلها جواهر؛ لكن جميع الجواهر من ناحية أخرى لابد أن تختلف بعضها عن بعض مادامت جواهر منفصلة

١ - J. Mc Taggart: The Nature of Existence. p.77.
٢ - J. Mc Taggart: Ibid. p.74.

(والمقصود بالاختلاف هنا Diversity ما يسمى أحياناً بالاختلاف العددى لاعدم الاتفاق أو عدم التشابه Dissimiolaity) أما الجواهر التى تشبه بعضها بعضاً ويختلف بعضها عن بعض، ترتبط فيما بينها بعلاقات التشابه والاختلاف... Similarity and Diversity [(١)].

٩١ - العلاقة مثلها مثل الكيف لا يمكن تعريفها لكن فى استطاعتنا فقط أن نوضح ما الذى نعنيه بها عن طريق تقديم بعض الأمثلة: حين نقول: إن (أ)، أكبر من (ب)، أو متساو مع (ب)، أو على يمين (ب)، أو يحب (ب)، أو يجهل (ب).. فإننا فى هذه الحالة نقرر وجود علاقة بين «أ» و «ب»، ولكننا لا نستطيع أن نعرّف العلاقة بأنها ارتباط شئ ما بشئ آخر، أو ما يوجد بين شئ وآخر لأننا - لكى نعطى هذه العبارات معناها الكامل الذى يجعلها علاقة حقيقية- لابد أن نعرفها على أنها نوع من الارتباط الذى يحدث بين الاشياء، وهكذا نجد أن تعريف العلاقة لابد أن يتضمن دوراً [(٢)].

٩٢ - وتكون العلاقة بين حدين، لكنها قد تكون كذلك بين أكثر من حدين كما هى الحال حين نقول مثلاً: إن «أ» و«ب» و«ج»- متساوية جميعاً. ومن ناحية أخرى يمكن أن يكون للعلاقة حد واحد فحسب لأن الذات - مثلاً - يمكن أن تكون على علاقة بنفسها، وكل جوهر له بذاته علاقة الهوية - وبعض الجواهر الأخرى يحتقر نفسه أو يزدرى ذاته... إلخ. وعلى ذلك فإننا لا نستطيع أن نقول إن كل علاقة لابد أن يكون لها أكثر من حد واحد، فماله علاقة - حتى ولو كان للعلاقة حد واحد - يتضمن لوناً من الكثرة أو التعدد؛ لأن هذه العلاقة باستمرار تربط شيئاً بشى أخر، حتى إذا ما كانت تربط شيئاً بنفسه فحسب؛ لأن الحد الذى يرتبط بنفسه بهذا الشكل هو - إن أردنا أن نستخدم مجازاً ليس سيئاً - هو طرفى العلاقة معاً، وهذا يتضمن لوناً من الكثرة على الرغم من

---

١ - J. Mc Taggart: Ibid. p.79.

٢ - Ibid. 80.

أنها، بالطبع، ليست كثرة من الجواهر. وربما اتضح ذلك أكثر إذا لا حظنا أنه من المستحيل أن نعبّر عن أية علاقة، اللهم إلا إذا استخدمنا حدين، أو حداً واحداً مرتين.

فقد تكون الحالة التى أمامنا هى أن (أ) لا يحب شخصاً آخر غير نفسه. لكن تلك الحالة لابد من التعبير عنها إما بقولنا إن «أ يحب أ» أو إن «أ يحب نفسه» فلا يمكن التعبير عنها ببساطة بقولنا: «أ يحب» التى لا تعنى إلا أن «أ» يحب شخصاً ما دون أن نحدد من هو هذا الشخص» [(١)].

٩٣ - ويعتقد مكتجارت أن الفرق بين العلاقات والكيفيات واضح بما فيه الكفاية حتى على الرغم من أنه يستحيل تعريف هذا الفرق بينهما طالما أنهما معاً حدان لا يمكن تعريفهما، إذ يمكن أن نقول: إن الكيفيات هى كيفيات لشئ ما، على أن العلاقات ليست علاقات لشئ ما، بل بين شئ ما وشئ آخر. وعلى الرغم من أن ذلك قد يساعدنا فى التحقق من الفرق والاختلاف بين الكيف والعلاقة، فإنه لن يقدم لنا تعريفاً لهذا الفرق، طالما أن (لـ of، وبين Be-tween) كما يستخدمان هنا، لا يمكن فهمهما إلا بمساعدة تصورات الكيف والعلاقة [(٢)].

إن صحّ ما قلناه حتى الآن عن العلاقة فسوف ينتج من ذلك أن العلاقة تصور لازم فى وصف الوجود، لأن الموجود له علاقات. وطالما أن تصور العلاقة لا يمكن تعريفه فسوف يكون من المستحيل أن نستبدل به أية تصورات أخرى يمكن أن تعتبر مرادفات له.

ولقد بُذلتْ جهود مضنية فى سبيل التخلص من مقولة العلاقة، وحاول كثير من الفلاسفة الاستغناء عن هذه المقولة فى نظرياتهم عن الوجود، وربما كرن

١ - Ibid. p.79-80.

٢ - Ibid. p.80.

أكثر هذه المحاولات شيوعاً استبدال الكيف بالعلاقة. والسبب الرئيسى الذى يقدم لرفض العلاقات هو: أنه ليس ثمة مجال لوجودها، فهى ليست موجودة فى الحدود وليست «فى الحدود»، ومن ثم يظهر سؤال هو هل هناك شئ يمكن أن يتواجد فيه العلاقة..؟ وحين يكون الجواب بالسلب، فإننا نصل إلى هذه النتيجة، وهى أن العلاقات مستحيلة [١].

٩٤ - لكن ذلك ليس صحيحاً، إذ إنه يفترض أن العلاقة لابد أن تكون مستحيلة ما لم يوجد شئ واحد توجد فيه أو تلازمه مثل الكيف. وهذا الرأى يعتقد أن معيار إمكان وجود علاقات هو أن تكون هذه العلاقات كالكيفيات سواءً بسواء، فإن كان ذلك غير ممكن قيل: إن العلاقات فى هذه الحالة مستحيلة وإن أحكام العلاقات لابد أن تحل محلها أحكام الكيف. وعلى أية حال فإنه ليس ثمة ما يبرر افتراض أن تكون العلاقة مستحيلة ما لم تكن ملازمة لشئ ما كما يفعل الكيف. وإذا تساءلنا: فى أى شئ توجد العلاقة..؟ فإننا يمكن أن نجيب: إن العلاقة لا توجد فى شئ ما ولكنها توجد بين حدين أو أكثر أو بين الحدود نفسها، والتصور «بين» هو مثل تصور «فى» تصور نهائى Ultimate، ولا يتضمن أى منها لوناً من ألوان التناقض. وما يبرر استخدامها هو أنه يستحيل أن نقرر شيئاً ما دون أن يستلزم ذلك تقرير وجود العلاقات والكيفيات فمادام الجوهر موجوداً، فإنه لابد أن يكون فى هوية مع نفسه، وما دام هناك أكثر من جوهر واحد، فإن هذه الجواهر لابد أن يتشابه بعضها مع بعض ويختلف بعضها عن بعض، ولابد من أن نلاحظ هنا فى وضوح أن القضايا التى تثبت تلك العلاقات سوف تكون صادقة صدقاً مطلقاً، فليست المسألة أننا نقترب من الحقيقة أكثر حين نثبتها، بينما نبتعد عن الحقيقة حين ننكرها، كلا إن المسألة هى أنه لايمكن أن يكون هناك جوهر ما لم يكن صحيحاً صحة مطلقة، أنه فى

١- يشير مكتجارت إلى أن «هذا هو الخيط الذى تسير فيه حجة لوتزه.. Liotze وليبنتز Leibnitz أما اعتراضات مستر برادلى فهى مختلفة فهو لا يحاول كما يفعل لوتزه وليبنتز أن يرد العلاقات إلى الكيفيات وإنما يرفض الكيفيات والعلاقات على السواء.

٢ - J. Mc Taggart: The Nature of Existence. Vol.I. p.74.

هوية مع نفسه، ولا يمكن أن يكون هناك أكثر من جوهر، واحد ما لم يكن من الصواب بطريقة مطلقة أن نقول، إن هذه الجواهر متشابهة ومختلفة [٢].

٩٥ – تصوُّر العلاقة إذن، تصور أساسى للوجود، ولابد من قبوله بوصفه تصوراً صحيحاً، لكن قد يقال: إن الجواهر هى حقاً فى علاقات، لكن التعبير عن هذه الحقيقة إنما يكون تعبيراً كيفياً فحسب، غير أن هناك ثلاثة وقائع تجعلنا نتشكك فى هذه المسألة:

أولاً: صحيح أن العلاقة يمكن أن تقوم فى كل حد من حدودها على الكيف، غير أن ذلك لا يعنى أنها يمكن أن تُرد إلى هذه الكيفيات. فإذا كان (أ) أوسع من (ب) فإن هذه العلاقة قد تعتمد على أن مساحة (أ) ميل مربع على حين أن مساحة (ب) فدان، وإذا كان (أ) يلهب حماس (ب) فإن هذه العلاقة قد تعتمد على الآراء السياسية التى يعتنقها (أ) وعلى مدى حساسية (ب) وسرعة تأثره. لكن القضية التى تتحدث عن حجم (أ) والقضية التى تتحدث عن حجم (ب) لا تساوى القضية التى تتحدث عن أن (أ) أكبر من (ب) على الرغم من أن القضية الأخيرة قد تكون نتيجة مؤكدة ومباشرة للقضيتين السابقتين. والقضية التى تتحدث عن (أ) السياسية والقضية التى تتحدث عن سرعة تأثر (ب) لا ترادفان القضية التى تقول: إن (أ) يلهب حماس (ب) أو يثيره، رغم أنها قد تنتج من القضيتين السابقتين بواسطة القوانين الطبيعة البشرية.

ثانياً: صحيح أن وجود علاقة بين جوهرين تعنى وجود كيف فى كلٍّ من هذين الجوهرين والقضية التى تقول: إن (أ) يحب (ب) تعبر عن علاقة بين (أ) و(ب)، ولكن صدقها يستلزم صدق قضايا مثل (أ) محب لـ (ب) و(ب) موضوع حب (أ) وهى قضايا تقرر كيفيات (أ) و (ب)، لكننا لا نستطيع أن نقرر هذه الكيفيات فى ألفاظ تحذف تصور العلاقة، مادام الشخص الأول هو كيف شخص يحب (ب)، والثانى كيف، كونُه محبوب بواسطة (ج) وبالتالى فلا واحدة من هاتين يمكن تقريرها بدون إدخال تصور الحب أو الإعجاب الذى هو علاقة.

ثالثاً: تحدد العلاقة كيف، أى كل Whole يشمل جميع حدود العلاقة، فقد نقول: إن كيف هذه الغرفة يحتوى المنضدة (أ) والمنضدة (ب) حيث (أ) كبيرة عن (ب)، لكن هذا الكيف عندئذ، لا يمكن أن يقرّر اللهم إلا باستخدام تصور «أكبر من» وبالتالى لا يمكن أن يتقرر دون استخدام علاقة ما [1].

٩٦ – والعلاقة مثلها مثل الكيفيات إما أن تكون بسيطة أو مركبة أو معقدة. أما العلاقة البسيطة فهى علاقة لا تقبل التحليل وبالتالى فهى لا يمكن تعريفها. وأما العلاقة فهى علاقة لا تتألف من تجمع علاقات أخرى، لكنها يمكن تحليلها وتعريفها بواسطة خصائص أخرى، سواء أكانت هذه الخصائص كيفيات، أو علاقات، أم هما معاً.

وجميع العلاقات تقع فى فئات ليس لها نظير فى الكيفيات:

أولاً: كل علاقة هى ذلك الذى لا يرتبط إلا بنفسه، أو لا يمكن أن يرتبط بنفسه، أو يمكن أن يرتبط، إما بنفسه أو بغيره: فالجوهر – على سبيل المثال – لا يمكن أن يرتبط بنفسه فى هوية واحدة فلا يمكن أن يكون أباً لنفسه: وهو يمكن أن يعجب إما بنفسه أو بشخص آخر. ومعنى ذلك أن كل علاقة هى إما علاقة منعكسة، أعنى يمكن عكس حدودها . . Reflexive أو علاقة لا منعكسة أعنى لا يمكن عكس حدودها. .Unreflexive أو علاقة جائزة الانعماس، أعنى، يجوز، وقد لا يجوز عكس حدوْدها.. .Not- reflexive

ثانياً: كل علاقة من ذلك النوع القائل: إنه إذا كانت (أ) ترتبط بـ (ب)، فإن (ب) لابد أن ترتبط بـ (أ)، أو لا يمكن أن ترتبط بـ (أ) أو إنها قد ترتبط وقد لا ترتبط، بـ (أ) ومن ثم فإن كانت (أ) مساوية لـ (ب) فإن (ب) تكون مساوية لـ (أ). وإذا كان (أ) هو والد (ب)، فإن (ب) لا يمكن أن يكون والد (أ)، وإذا كان (أ) يحب (ب)، فإن (ب) قد يحب وقد لا يحب (أ). وهكذل تكون لدينا ألوان من العلاقات الآتية:

---

١ – J. Mc Taggart: The Nature of Existence. p.83.

علاقات تماثل. Symmetrical . وعلاقات اللاتماثل -Un symmet rical وعلاقة جواز التماثل Mon - Symmetrical [1]. والعلاقة تكون تماثلية إذا كانت ع = ع أى أننا لو لدينا الصيغة (أ ع ب) أمكن أن نستبدل بها الصيغة (أ ع ب).

ومن أمثلة الكلمات التى تدل على علاقة تماثلية: شقيق، ابن عم، يساوى، يختلف عن.. إلخ. فلو قلنا: إن (أ) شقيق (ب) أمكن كذلك أن نقول: إن (ب) شقيق (أ).. إلخ.

والعلاقة تكون غير تماثلية حين تكون ع، وع نقيضين بمعنى أنه لو كانت هذه الصيغة (أ ع ب) استحال أن تصدق معها كذلك هذه الصيغة الأخرى (ب ع أ). ومن أمثلة الكلمات التى تدل على العلاقة اللاتماثلية: أكبر من قبل والد ، فوق...إلخ.

والعلاقة تكون جائزة التماثل حين تكون ع، ع لاهما بالمتساويتين ولا هما بالمتناقضتين وفى هذه الحالة يجوز أن نتجه بالعلاقة فى كلا الاتجاهين كما يجوز ألا يحتمل الأمر هذا الاتجاه المزدوج، فلو كانت لدينا صيغة كهذه: (أ ع ب) لم يكن فى استطاعتنا أن نحكم بصدق أو بكذب (أ ع ب) لاحتمال الوجهين.

ومن الكلمات التى تدل على هذه العلاقة جائزة التماثل: يحب، ينظر.. إلخ. فلو قلنا: إن (أ) يحب (ب) كان من الجائز أن (ب) يحب (أ) وكان من الجائز أيضاً ألا يكون الأمر كذلك. أو قلنا: إن (أ) ينظر إلى (ب) كان قولنا: (ب) ينظر إلى (أ)، محتمل الصدق والكذب.

ثالثاً: كل علاقة من ذلك النوع القائل: إنه إذا كانت (أ) ترتبط بـ (ب) و (ب) بـ (جـ)، عندئذ إما إنه لابد أن ترتبط (أ) بـ (جـ) أو لا يمكن أن ترتبط بـ (جـ) وقد ترتبط وقد لا ترتبط بـ (جـ) فإذا كان (أ) حد (ب) و (ب) حد (جـ) فإن (أ) هو حد (جـ). لكن إذا كان (أ) هو والد (ب) ، و(ب) والد (جـ)

---

١ - J. Mc Taggart: p,84. وراجع أيضاً الدكتور زكى نجيب محمود: «المنطق الوضعى» الجزء الأول ص ١٥٩ - ١٦١.

عندئذ فإن (أ) لا يمكن أن يكون والد (جـ)، إذا كان (أ) هو أول ابن عم (ب)، و(ب) هو أول ابن عم (جـ) عندئذ فإن (أ) قد يكون وقد لا يكون أول ابن عم (جـ). وهكذا يكون لدينا فئات من العلاقات هى: علاقة تعدٍّ .. Transitive وعلاقة لا متعدية .. intransitive علاقة جائزة التعدى .. - Mon Transitive [1].

٩٧ - كيف ترتبط هذه الفئات الثلاث من العلاقات فى رأى متكجارت ..؟ الواقع أن علاقة الهوية .. Idntity والاختلاف Diversity والتشابه.. Simiarity تتعلق كلها بالجوهر، فجميع الفئات فى المجموعة الأولى ممثلة فى الجوهر، لأن الهوية منعكسة، والاختلاف غير منعكس، والتشابه قد ينعكس وقد لا ينعكس.

وفى المجموعة الثانية نجد أن الاختلاف والتشابه هما معاً علاقة تماثلية، والعلاقة بين المجموع وكيف هى علاقة لا تماثلية، مادام الجوهر لا يمكن أن يكون ملائماً للكيف، ومن ثم، فليس لدينا الحق حتى الآن فى أن نقول: إن هناك علاقات جائزة التماثل. لكن الواقع أننا سوف نجدها فى علاقة التعين، حيث إن التعين هو من هذه الفئة من العلاقات.

وفى المجموعة الثالثة نجد أن التشابه - هو ببساطة - جائز التعدى لأنه إذا كانت (أ) تشبه (ب) فحسب من حيث الخاصية (س) ، و(ب) تشبه (جـ) فقط من حيث الخاصية (ع) فإن تشابه (أ) مع (ب) وتشابه (ب) مع (جـ) لا هو يضمن ولا هو يستبعد تشابه (أ) مع (جـ). ولكن التشابه النوعى علاقة متعدية:

فإذا كانت (أ) تشبه (ب) من حيث الخاصية (س)، و(ب) تشبه (جـ) من حيث الخاصية (س)؛ عندئذ فإن (أ) تشبه (جـ) من حيث الخاصية (س) ونحن لم نصل بعد إلى حالة علاقة اللاتعدى، لكننا سوف نجدها فى القسم التالى مباشرة، حين نحصل على سلسلة الخصائص المشتقة [2].

---

١ - J. Mctaggart Ibid. P. 85.

٢ - J. Mctaggart: The Nature of Existence Vol. 1,P. 85.

سادساً: الخصائص المشتقة . .

Characteristics Derivative

٩٨ – رأينا – فيما سبق – أن الواقعة التى نعبر عنها بقولنا : «أ يحب ب» ، يمكن أيضاً أن نعبر عنها بقولنا : إن «أ» معجب بـ «ب» أو أن «أ» له كيف الإعجاب أو الحب لـ «ب» ، ولا يجعلنا ذلك نستغنى عن تصور العلاقة ، لكنه ينقلنا إلى تصور الخصائص المشتقة . وليس لدينا حتى الآن سوى فئة واحدة من الخصائص المشتقة وأعنى بها الكيفيات المشتقة ، فحدوث أية علاقة يتضمن حدوث كيف فى كل حد من حدودها – كيفية كونه حداً فى تلك العلاقة للوجود يمكن أن تخلق بهذه الطريقة – لا كيفاً واحداً – بل مجموعة متعددة من الكيفيات فلو أن (أ) يعجب بـ (ب ، جـ ، د) فذلك يجعل (أ) فى علاقة واحدة فحسب هى علاقة الاعجاب . فهو سوف تكون له كيفيات مشتقة ثلاثة : معجب بـ (ب) ومعجب بـ (جـ) ومعجب بـ (د) .

وعلى الرغم من أن هذه الكيفيات متضمنة فى العلاقات فإنه يمكن التمييز بينها بوضوح ذلك لأن الكيف – ولا كذلك العلاقة – يمكن أن يحمل ، وأن يحمل على جوهر مفرد حتى عندما تتكون العلاقة جائزة الانعكاس كما هى الحال فى المثال الذى ضربناه ، فالعلاقة هى بين (أ) ، (ب) لكن الكيف يحمل على (أ) وحدها . والفرق بينهما يبدو أقل وضوحاً إذا ما أخذنا علاقة مثل «أكبر من» لأن الشكل المألوف الذى تصاغ فيه هذه العلاقة نعبر عنه بقولنا «أ أكبر من ب» وهى لا تختلف من الناحية اللغوية أو النحوية عن تلك الصورة التى ينبغى علينا أن نعبر عن كيف (أ) الذى خلفته العلاقة . لكن الفرق بين الكيف والعلاقة ، يتضح إذا ما أخذنا علاقة مثل «أ» يعجب بـ «ب» ، حيث نجد أن التقرير الطبيعى للكيف المشتق لابد أن يكون «أ» معجب بـ «ب» [١] .

الكيفيات المشتقة – شأنها شأن غيرها من الكيفيات الأخرى – تتضمنها

١ - J. Mc Taggart: The Nature of Existence. p.86-87.

طبيعة الجوهر على نحو ما عرفناه، وبالتالى فإن طبيعة الجوهر على الرغم من أنها تتألف من الكيفيات فإنها سوف تشمل العلاقات والصلات [١] .. Relation والصلات عند مكتجارت هى نفسها الخصائص المشتقة: «على حين أن الإعجاب والكيف هما علاقات فإن إعجاب (أ) بـ(ب) وكيف (أ) و(ب) هما صلات .. Relation dhips» [٢].

٩٩ - وينظر مكتجارت إلى العلاقات والصلات على أنها داخلية وينتج من ذلك - كما يقول - إنه إذا كان الزمان والتغير حقيقين وإذا كانت القضية التى تقول «أ هى الآن س» لها معنى محدد، فإن طبيعة الشئ سوف تتغير إذا ما تغيرت إحدى علاقاته أو صلاته حتى إذا لم يحدث له، هو نفسه، شئ يمكن أن نقول عنه: إنه تغير، فلو أن (أ) التى هى أكثر نحافة من (ب) صارت أكثر بدانة من (ب) عندئذٍ فإن طبيعة جسم (ب) سوف تتغير على الرغم من أنها هى نفسها لم تصبح لا أكثر بدانة ولا أكثر نحافة مما كانت عليه من قبل، لأنها فى البداية كانت أكثر بدانة من جسم (أ) وهى الآن أكثر نحافة من جسم (أ) وهذا التغير فى الصلات يتضمن تغيراً فى الكيفيات وبالتالى تغيراً فى الطبيعة.

وفضلاً عن ذلك فإنه إذا ما تغير جوهر ما، فإن ذلك يعنى أنه لابد للجواهر من أن تتغير، فلو افترضنا أن (أ) و(ب) جوهران فإنهما لابد من أن يرتبطا بعلاقة التشابه والاختلاف إن لم يرتبطا بعلاقات أخرى، فإذا ما تغيرت (أ) عندئذٍ فإن الموضوع الذى ترتبط به (ب) بعلاقات معينة تتغير، فالموضوع الذى يمتلك هذه العلاقات سيكون له الآن طبيعة مختلفة، ومن ثم فسوف تتغير الصلة. وبدلاً من أن تكون العلاقات (س ص) مع جوهر له طبيعة (ق ك) فإن هذه العلاقات سوف تكون الآن مع جوهر له طبيعة (ق ك ل)، ويذلك يعنى أن الكيف المشتق فى (ب) قد تغير، ومن ثم فإن طبيعة (ب) قد تغيرت:

---

١ - Ibid. p.87.

٢ - Ibid. p. 86.

« والكيـفيات التى بهذه الطريقة من الصلات هى كيفيات حقيقية .. Real كغيرها من الكيفـيات الأخرى، لكن طالمـا أنها تـختلف عن الكيفـيـات الأخرى فإنه من المـرغوب فيه أن يكون لهـا اسم منفصل : « وأنا أقترح أن نسمى الكيفيات التى تنشأ بهـذه الطريقة باسم الكيفيـات الاعلائقيـة .. Relational Qualities وأن تسمى الكـيـفـيـات الـتى لا تـنشـأ بـهـذه الطـريقـة باسـم الكـيـفـيـات الأصـلـيـة [1] .. Orihinal Qualities » .

١٠٠ - وهناك إلى جانب الكيفيات التى تنشأ من الكيفيات الأصلية صلات ناشئة أيضاً ، وكل كيف يمكن أن يخلق مثل هذه الصلات، لأنه إذا كان جوهر ما له كـيف معـين فإن ذلك يخلق صلة بين الجوهر والكيف ومن ناحيـة أخـرى فإن الصلات - هى نفسها - تخلق صلات أخرى جديدة . ذلك أن الجوهر الذى له صلة بشئ ما له علاقة بهذ الصلة كما أن له علاقة بالحدود التى ترتبط بها هذه الصلة سواء بسـواء ؛ فمـثلا إذا كـانت (أ) تسـاوى (ب)، عـندئـذ فإن (أ) إلى جانـب أنـهـا ترتبط بـ (ب) فإنها ترتـبط بالصلة بين نفسـها وبين (ب)، طالما أنه لكى تكون حـداً فى صلة ما ، فإن ذلك يعنى أن ترتبط به : « وإنى لأقـترح أن نـصنف العـلاقات التى تنـشـأ على هذا النحـو مع الكـيـفـيـات العلائقـيـة تحت اسم عـام هو الخصائص المـشـتـقة، وجمـيع الكيـفيـات والعـلاقات التى لا تظهـر بهـذه الطريقـة سـوف أطلق عليـها اسم الخصـائص الأصلية وعلينا أن نلاحظ أن هناك نوعـين من العلاقات المـشـتـقة ونوعاً واحـداً فقط من الكيفيـات المـشـتـقة، مـادامت العلاقات المـشـتـقـة قد نشـأت بواسطة الكيفيات والعلاقات معاً، على حين أن الكيـفيـات المشتقة من العلاقـات وحـدهـا » [2].

ومعنى ذلك أن كل خاصيـة من خصائص الجوهر تخلق سلسلة لا متناهيـة من خصـائص هذا الجوهر، فلو أننا بدأنا من خاصيـة أصلية فسـوف تكون هناك الصلة

---

١ - J. Mc Taggart: The Nature of Existence. p.88.

٢ - Ibid.

المشتقة بين الجوهر والكيف ثم الكيف المشتق المتعلق بالارتباط بهذه الصلة.. وهكذا إلى ما لا نهاية. لو أننا بدأنا من الصلة الأصلية فسوف يكون هناك الكيف المشتق المتعلق بالارتباط بتلك الصلة، والصلة المشتقة بين الجوهر، وذلك الكيف ... وهكذا إلى ما لا نهاية.

وفضلاً عن ذلك، فإننا كما وصلنا إلى صلة في أى سلسلة من هذه السلاسل فإن تلك الصلة تخلق إلى جانب الكيف المشتق فيها صلة مشتقة منها، وتظهر من كل واحدة من هذه سلسلة لا متناهية تنقسم من جديد قسمين عند كل عضو يكون هو نفسه صلة، وجميع الكيفيات في هذه السلاسل اللامتناهية هى أجزاء من طبيعة الجوهر الذى يمتلك هذه الكيفيات ومن ثم فإن هذه الطبيعة هى كيف مركب من عدد لا متناه من الأجزاء: «وهذه السلاسل ليست – على كل حال– دوراً فاسداً، لأنه ليس من الضرورى إكمالها لكى نحدد معنى الحدود الأولى. إن معنى العضو الأول فى هذه السلسلة لا يعتمد على العضو الأخير بل العكس. إن معنى العضو الأخير هو الذى يعتمد على العضو الأول على الحدود السابقة فى السلسلة، فالقول بأن (أ حد) يجعلنا نبدأ فى سلسلة لا متناهية من الكيفيات والعلاقات. لكن معنى (أ حد) لا يتوقف على معنى القضايا التى تقرر هذه الكيفيات والعلاقات ومن ثم فإن هذه السلسلة اللامتناهية ليست علاقة خطأ» (١).

درسنا حتى الآن: الكيفيات والجواهر والعلاقات، ووجدنا أنه من المستحيل أن نستغنى عن أى من هذه المقولات الثلاث فى دراستنا للوجود الفعلى، لكن مما يلفت النظر حقاً أن نجد أن الكيف من بين هذه المقولات هو الأكثر ثباتاً والأدنى إلى القبول عند الفكر الشائع من الجوهر أو العلاقة، بل إننا نجد أن كثيراً من المذاهب الفلسفية رفضت فكرة الجوهر أو فكرة العلاقة لكنها مع ذلك أبقت على فكرة الكيف، لكنه ليس ثمة مذهب رفض الكيف وأبقى

---

١ - J. Mc Taggart: Ibid. p.89.

مع ذلك على العلاقة أو الجوهر أوكليهما.

ولو أننا تساءلنا: لماذا تقف الكيفيات أو الخصائص على أرض أكثر صلابة من أرض الجوهر والعلاقة؟ لكان لدينا في الغالب ثلاثة أسباب لذلك:

السبب الأول: هو ما يقال عادة من أن الخصائص أو الكيفيات هي الجوانب الوحيدة التي ندركها إدراكاً حسياً مباشراً. أو هي الأشياء الوحيدة التي نكون على وعي مباشر بوجدها، والواقع أن ذلك خطأ نظراً لأن المعطيات الحسية التي ندركها هي نفسها جواهر، وقد لا تكون دائمة أو مستقلة، بل قد تكون حوادث أو حالات في أذهاننا لكنها تمتلك كيفيات وترتبط بعلاقات دون أن تكون هي نفسها كيفاً، ولا علاقة، وبالتالي فهي جواهر حسب تعريفنا للجوهر: «وسبب هذا الخطأ – فيما أعتقد – أننا في حالة المعطيات الحسية اعتدنا في حياتنا اليومية المألوفة على الاعتقاد في كيفيات مقابلة أو مطابقة للموضوعات الخارجية. فأنا مثلاً لدى احساس باللون الأصفر وهذا الإحساس يقودني إلى الاعتقاد – إن صواباً أو خطأ – في وجود أشياء خارجية لها لون أصفر. والقاعدة هي أن وجود المعطى الحسي، ليس له بالنسبة لي أية أهمية ذاتية in-trinsic أما ما يهمنا اهتماماً كبيراً في الأعم الأغلب فهو وجود الموضوع نفسه، الذي قادني إلى الاعتقاد في وجوده: إذ يهمني جداً على سبيل المثال، ما إذا كانت العملة التي أحملها في يدي شلناً أو جنيهاً ذهبياً، أو ما إذا كان الحيوان الذي قابلته كلباً أو أسداً[1].

والسبب الثاني: هو أن كل جوهر يرتبط بالخصائص ارتباطاً مباشراً، على حين أن كل خاصية للوجود لا ترتبط مباشرة بالجواهر، لأن بعضها هي خصائص للخصائص، وهذا لا يؤثر في ضرورة الجوهر لكنه قد يعطي للخصائص مظهر الاستقلال – رغم أنه مظهر خاطئ – أكثر من الجوهر.

والسبب الثالث: هو أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن طبيعة الجوهر،

١ - J. Mc Taggart: Ibid. p.94.

اللهم إلا بمعرفة أن هذا الجوهر، له خصائص معينة. حتى إن معرفتنا بأنه جوهر، وأنه موجود، تعنى، أننا نعرف أن له خصائص الجوهرية.. Substantiality والوجود ولا يكون لنا الحق أن نعتقد فى وجود جوهر جزئى اللهم إلا إذا كان لدينا الحق فى أن نعتقد أن له خصائص أخرى إلى جانب تلك الخصائص.

وهذه الأسباب الثلاثة قد تفسرالاعتقاد الشائع بأن الخصائص أكبر لزوماً من الجوهر. لكن لماذا ننظر إلى الكيفيات على أنها أكثر لزوما من العلاقات..؟ ولماذا نلوم العلاقات لأنها لا تستطيع أن تكون ملازمة فى داخل الشئ كما هى الحال فى الكيفيات على حين أن أحداً لا يلوم الكيفيات لأن الأشياء لا تستطيع أن ترتبط بها كما هى الحال فى العلاقات..؟ فى اعتقادى أن الاجابة عن هذه الأسئلة إنما توجد فى بعض الحالات فى الاعتراض الكبير الذى يسلم به كثير من المفكرين وهو أن المنفصل يمكن أن يكون بالضبط شأنه شأن المرتبط. وتقرير العلاقة يتضمن هذا التسليم ماعدا فى حالة العلاقات المنعكسة فجميع العلاقات تتطلب على الأقل حدين يكونان بالضرورة منفصلين طالما أنهما حدان، ومتصلان، طالما أنهما مرتبطان. أما تقرير الكيف فإنه لا يتضمن مثل هذا التسليم وهكذا فإن المفكرين الذين رفضوا مثل هذا التسليم، قد هربوا من العلاقات، ولجأوا إلى الكيفيات [١].

سابعاً: عدم تشابه الجواهر...

Dissimilarity of Substances

١٠١ - السؤال الذى يظهر أمامنا الآن هو: أيمكن أن يكون لجوهرين طبيعة واحدة بالضبط، أعنى نفس الطبيعة، أم أن واقعة أنهما جوهران متباينان يتضمن أنهما لابد أن يكون بينهما شئ من الاختلاف فى طبيعتهما؟ وإذا لم يكن ثمة اختلاف بين طبيعة شيئين فلابد أن يكونا بالضبط متشابهين أتم ما يكون

---

١ - J. Mc Taggart: Ibid. p.93,94.

التشابه لدرجة أن تساؤلنا يمكن أن يتخذ صورة التساؤل : عما إذا كان الاختلاف يستلزم عدم التشابه؟ مستخدمين مصطلح عدم التشابه لكى نحذف فحسب، التشابه التام، وكمصطلح يتفق مع التشابه الجزئى.

١٠٢ - الكيفيات التى تؤلف طبيعة أى جوهر، إنما تقع فى فئتين : الأولى « هى الكيفيات الأصلية والكيفيات المشتقة من الصلات الأصلية ؛ والثانية تشتمل جميع الكيفيات المشتقة الأخرى، والفرق بينهما هو أن الكيفيات فى الفئة الثانية تنشأ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن كيفيات الفئة الأولى وأننا حين نعرف كيفيات الفئة الأولى فإنه من غير الضرورى أن نعرف كيفيات الفئة الثانية مادامت يمكن استنباطها من الأولى، ويطلق مكتجارت على هاتين الفئتين اسم الكيفيات الأولية . . Primary qualities والكيفيات المكررة . . Repeating qualities وهو يعطى الكيفيات الأولية هذه مجالاً ومعنى أوسع من الكيفيات الأصلية مادامت الكيفيات الأولية تشمل كلاً من الكيفيات الأصلية والمشتقة فى آن واحد الناشئة مباشرة من العلاقات الأصلية [1] .

فإذا كان ثمة اختلاف فى طبيعة الجواهر فلابد أن يكون هناك اختلاف فى كيفياتها الأولية Primary لأن الصيغة التى تسير عليها الكيفيات التكرارية هى أنه لا يمكن أن يكون هناك اختلاف فى هذه الكيفيات لا ينشأ من اختلاف ما فى الكيفيات الأولية. إن الكيفيات الأولية إما أن تكون كيفيات أصلية أو كيفيات مشتقة مباشرة من الصلات الأصلية.

ويبدو أنه لا يوجد مبرر يجعلنا ننكر إمكان أن يختلف جوهران دون أن يكون بينهما أدنى اختلاف فى كيفياتهما الأصلية ويمكن بالطبع أن تختلف الجواهر جميعاً فى كيفياتها الأصلية بل ومن الممكن أن يكون لكل جوهر كيف أصيل بسيط لا يملكه سواه؛ ومن الممكن أيضاً أن يختلف أى تجمع للكيفيات الأصلة فى جوهر ما - على الأقل فى بعض مكوناته - عن تجمع الكيفيات الأصلية فى أى جوهر آخر.

١ - J. Mc Taggart: The Nature of Existence. p.89- 90.

غير أننا ليس لنا الحق أن نفترض أن الأمر لابد أن يكون كذلك، وإذا كان الاختلاف يتطلب فرقاً فى الطبيعة فإن المطلب يمكن تحقيقه عن طريق الفروق فى الكيفيات العلائقية والتى يسببها الفرق فى الصلات الأصلية.

١٠٣ - علينا ألا ننسى أن المشكلة هى حول التشابه الدقيق أو التام.. Exact Similarity وأن هذا التشابه الدقيق يضمن ألا يكون هناك فرق فى أية صلة مهما كانت هذه الصلة خارجية أو محايدة: فالشيئان لا يتشابهان تشابهاً دقيقاً إذا ما كان أحدهما معروفاً لى والآخر غير معروف، كلا ولا هما متشابهان تشابهاً دقيقاً إذا كان لأحدهما يمكن لى أن أدركه وأن أفكر فيه بدون الآخر حتى ولو كنت فى أحيان أخرى أستطيع أن أفكر فيهما معاً وأن أدركهما معاً بطريقة متآنية - إذ أن أحدهما فى هذه الحالة له خاصية أن شخصاً جزئياً معيناً فى زمان محدد يعرفه على حين أن الاخر لا يمتلك هذه الخاصية، كلا ولا هما يتشابهان تشابهاً دقيقاً إن هما أمكن التمييز بينهما بواسطة الأسماء أو الأعداد بالغاً ما بلغ تعسف هذا التمييز مادام أحدهما سوف يكون اسمه (س) والثانى (ص) [١].

أيمكن إذاً أن يكون هناك شيئان متشابهان أم ما يكون التشابه؟ «فى اعتقادى أن الإجابة عن هذا السؤال ستكون بالنفى، إذ لا يمكن أن يكون هناك هذا التشابه التام على الإطلاق [٢]. وها هنا نجد مكتجارت يتأثر تأثراً واضحاً بالفكرة الهيجلية التى تربط بين المشابهة والمخالفة برباط وثيق. يقول هيجل فى هذا المعنى: «ليس هناك شيئان متشابهان أتم ما يكون التشابه، تلك قاعدة تعنى أن الشيئين متشابهان ومختلفان فى آن واحد، هما متشابهان لأنهما معاً أشياء ولأنهما بصفة أكثر عمومية اثنان، لأن كلاً منهما شئ وكلاً منهما واحد

١ - J. Mc Taggart: The Nature of Existence. Vol. I. p.95- 96.

٢ - Ibid. p.96.

كالآخر سواء بسواء وبالتالى فكل منهما يشبه الآخر من هذه الزاوية - وهما مختلفان على أساس افتراض القاعدة نفسها، وهكذا نصل إلى هذه النتيجة: إن الأشياء تختلف فى جانب وتتشابه فى جانب وهو ما عبرت عنه مقولة المشابهة والمخالفة» [١] . ويواصل مكتجارت السير فى نفس الطريق الذى سار فيه أستاذه فيرى أنه لا يمكن أن يقال إن هناك شيئين متشابهين أتم ما يكون التشابه بحيث لا نستطيع أن نفرق بينهما، بل إننا لو استطعنا أن نحذف بالفكر كل اختلاف بين جوهرين فإننا سنجد أنفسنا غير قادرين على تأمل - أو أننا لم نعد نتأمل - جوهرين بل جوهراً واحداً فحسب: «هناك - على أقل تقدير - عدم تشابه واحد فى العلاقات بين الجواهر المختلفة: فإذا كانت (أ) و(ب) جوهران مختلفان فإن (أ) تكون متحدة مع (أ) فى هوية واحدة ومختلفة عن (ب) على حين أن (ب) لا هى متحدة مع (أ) ولا هى مختلفة عن نفسها» [٢].

ثامناً: الوصف الكافى ..

Suffiicent Desciption

١٠٤ - يمكن أن يوصف الجوهر عن طريق ما يملكه من كيفيات، سواء أكانت كيفيات أصلية أم مشتقة من العلاقات التى يرتبط بها. والوصف من هذه الزاوية يشبه التعريف، علينا أن نلاحظ أن مكتجارت لا يهتم إلا بالتعريف التام أو الكامل، فهو وحده - فى نظره - الذى يستحق اسم التعريف وبالتالى فالعبارة الآتية: «شكل ذو خطوط مستقيمة»: لا يمكن - كما يقول مكتجارت- أن يقال عنها: إنها تعريف تام للمثلث بل كل ما يمكن أن يقال عنها: هو إنها جزء من تعريف ما.

وما يقال عن التعريف يقال عن الوصف: فالوصف غير الكامل هو أيضاً لون

---

١ - J. Mc Taggart: The Nature of Existence. p.96.

٢ - أنظر موسوعة العلوم الفلسفية ١١٨ اضافة - وأيضاً المنهج الجدلى عند هيجل.

من ألوان الوصف؛ فحين نقول - مثلاً عن سعد زغلول؛ إنه زعيم مصرى فإن ذلك في الواقع لا يميزه عن غيره من الزعماء المصريين رغم أنه يعبر عن إحدى الخواص التي يمكن أن يتصف بها سعد زغلول، ولهذا فإننا لابد أن نفرق بين الوصف بصفة عامة من ناحية وبين الوصف الطارد أو المانع: «أقصد بالوصف الطارد أو المانع Exclusive Description وصفاً لا ينطبق إلا على جوهر واحد فحسب حتى أن الجوهر اتحد اتحاداً مطلقاً مع هذا الوصف». ولابد لنا من ناحية أن نميز بين الوصف المانع والوصف الكامل .. Complete De-scritption فالوصف الكامل الجوهر ما لابد أن يتألف من جميع كيفياته سواء أكانت كيفياته أولية، أم كيفيات تكرارية. ولابد بالتالي أن يشتمل على عدد لا متناه من الكيفيات؛ ويترتب على ما سبق أن ذكرناه في المقولة السابقة - أن الوصف التام أوالكامل لابد أن يكون مانعاً ما دام أنه لا يوجد جوهران لهما طبائع واحدة تماماً، الوصف التام لطبيعة جوهر ما قد لا يصدق بالتالي على جوهر آخر؛ لكن العكس غير صحيح فلا يشترط أن يكون الوصف المانع تماماً؛ فأفضل الموجودات جميعاً، قد لا يكون وصفاً تاماً لأى موجود ممكن لكنه لابد أن يكون وصفاً مانعاً لأى موجود يصدق عليه، مادام أنه لا يمكن أن يصدق على أكثر من موجود واحد (١).

١٠٥ - إننا نصف الأشياء - عادة - لما لها من كيفيات، لكن الوصف الذى يتم عن طريق كيف مشتق من العلاقة إنما يستخدم في بعض الأحيان جوهراً؛ فلو أننى وصفت «محمد على» بأنه والد أحد القواد المصريين، فإننى بذلك إنما أصفه عن طريق الخصائص، لكن لو وصفته بأنه والد إبراهيم باشا فإن جوهراً ما يبدأ في الظهور في هذا الوصف - هو جوهر إبراهيم - وهو أساس الوصف - «فوالد ابراهيم باشا» وصف مختلف تماماً عن «والد أحد القادة المصريين» لأن الوصف الأخير إنما يصف كثيراً من الجواهر التى لا يصفها الوصف الأول.

---

١ - J. Mc Taggart: The Nature of Existence. p.113.

وقد يبدو كما لو كان الوصف الذى يُعَبِّر عنه بألفاظ الجوهر لا يُزيد معرفتنا بالجوهر الموصوف؛ لأنه إذا كانت الجواهر يمكن أن تعرف بغير وصف فليس ثمة حاجة إلى الوصف وإذا كانت الجواهر لا يمكن أن تعرف بدون الوصف عندئذ يكون الجوهر الذى لم يوصف والذى يشكل جزءاً من الوصف غير معروف ووصف أى شئ بألفاظ المجهول لا فائدة فيه.

غير أن مثل هذا الاعتراض يتغاضى عن واقعة هامة - فيما يقول لنا مكتجارت - وهى «أن بعض الجواهر أعرفه عن طريق الإدراك الحسى وأن وصف جوهر ما عن طريق هذه الجواهر السابقة إنما يصف شيئاً لا أعرفه عن طريق شئ أعرفه؛ « ... وأنا أقترح التمييز بين الأوصاف المانعة التى تتضمن جواهر لم توصف وبين الأوصاف التى تتم عن طريق الخصائص بعدها - بأن تسمى الأخيرة أوصافاً كافية؛ فالوصف الكافى قد يتألف من كيف بسيط مفرد، لأنه إذا لم يكن هناك شئ سوى جوهر واحد، هو الذى يمتلك هذا الكيف فإن هذا الجوهر يوصف وصفاً كافياً حين نقول؛ إنه يملك مثل هذا الكيف، وقد يتألف الوصف الكافى من كيف معقد مفرد، وقد يتألف من عدد من الكيفيات المنفصلة حيث يكون هو نفسه كيف مركب مفرد له كيفيات أخرى كأجزاء له [1].

---

١ - J. Mctaggart Ibid P. 104

خاتمة

١٠٦ - لا نريد أن نستطرد طويلاً مع مكتجارت فنكمل الشوط الذى قطعه حتى نهايته، إذ ليس ثمة ضرورة تدعو لذلك، لاسيما وأنه يقطع طريقاً مرصوفة بأكثر من ثلاثين مقولة حتى يصل فى النهاية إلى وحدة الكون، لكنك مع ذلك تستطيع أن تقول: إن مذهبه هو مذهب وحدة أو مذهب كثرة. وذلك تبعاً لتركيز اهتمامنا على وحدة الجوهر أو على كثرة أجزائه [١]. ومادمنا لا نهتم أساساً بمذهبه المثالي وإنما بطريقته الجدلية،فإننا نستطيع أن نصف جدله بما وصف به الجدل عند برادلى فنقول: إن الجدل هو منهج أو طريقة للايضاح والتوضيح ».

وإذا كان تاريخ الفلسفة يعرض علينا مناهج متعددة ومختلفة فإننا نستطيع أن نقول: إن هيجل، وبرادلى من بعده (ومعهما مكتجارت أيضاً) يذهبون إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى منهج واحد: هو الجدل ذو الماهية العلائقية The dialectic of relational essence وهو ما يسميه برادلى بالطريقة العلائقية للفكر - فالجدل عنده إذن هو منهج للتوضيح [٢]، وتلك هى الحال أيضاً مع مكتجارت.

١٠٧ - لهذا السبب فقد تعمدنا أن نقف قليلاً عند مقولة العلاقة عند مكتجارت وأن نعرض للتفريعات المختلفة التى تشير اليها فى عمق نافذ حتى يبين لنا مدى ما استفاده منطق العلاقات من تحليلاته العميقة وحتى نتبين بدورنا كيف أن إصلاح منطق أرسطو لم يأت فحسب من اتجاهات رياضية

---

١ - Ralph Withingtonchurch: Bradlery's Dialectic P.5. George Allen and unwin London 1941.

٢ - رودولف ميتس: «الفسلفة الانجليزية» ص ٦١.

وإنما كان أيضاً نتيجة التفكير فلاسفة مثاليين وحتى يبين لنا أخيراً مدى الإجحاف في الأحكام التي يصدرها « كارل بوبر» بغير تروٍ حين يخبرنا أن الجدل، لا هو جزء من المنطق ولا إصلاح بل ليست له بالمنطق أدنى علاقة، ويحق لنا تساءل في هذا السياق: إذا لم تكن التحليلات، التي يسوقها مكتجارت لمقولة العلاقة في قلب المنطق فماذا عساها أن تكون..؟

والغريب أن «بوبر» لا يكتفي بأن يقطع كل صلة بين المنطق والجدل، لكنه يرتب هذه القطيعة على حجة واهية إلى أقصى حد – يقول بوبر: «كثيراً ما يعتقد الجدليون أن الجدل جزء من المنطق – وربما الجزء المفضل – أو أنه لون من ألوان تعديل المنطق أو إصلاحه أو جعله حديثاً»، والمبررات العميقة لمثل هذا الاتجاه سوف نناقشها فيما بعد، ولن أقول الآن سوى أن تحليلنا يؤدي بنا إلى نتيجة تقول: إن الجدل لا علاقة له قط بالمنطق، لأن المنطق يمكن أن يوصف بصفة عامة – وهو وصف كافٍ لغرضنا الحالي – بأنه نظرية الاستنباط، وليس لدينا أي مبرر للاعتقاد بأن الجدل له أية علاقة بالاستنباط»[1]. وواضح أن هذا الحكم بالغ الغرابة ذلك لأن الجدل عند مكتجارت ليس إلا عملية استنباطية خالصة وسوف نرى فيما بعد كيف أن «لاثل» يعلن صراحة أن الجدل عنده هو استنباط فكرة من فكرة أخرى.

لكن قد يقال: إن «بوبر» إنما يستهدف الجدل الهيجلي أساساً (وهو جدل يصب عليه غضباً لا مثيل له وليس كله موضوعياً على أية حال) . ولكن حتى مع هذا الهدف فإنه يبدو أيضاً حكماً مجحفاً، إذ إن هناك رأياً يذهب – صواباً أو خطأ – إلى تفسير الجدل الهيجلي كله على أنه مجرد عملية استنباطية في جميع مراحله. وربما كان على رأس الفريق الذي يفسر الجدل الهيجلي هذا التفسير – هو مكتجارت نفسه. ويقول أحد تلاميذه في هذا المعنى «إذا كان يبدو أن هيجل في فلسفة الروح يستنبط المجتمع المدني من الأسرة، والدولة من المجتمع

---

١ - K. Popper Op. Cit. p.322.

المدنى، فإن ما يقوم به فعلاً هو استنباط أفكار هذه الموضوعات، فهو يدرس الأفكار وحدها فى أى جانب من جوانب فلسفته، ولم يحاول قط أن يفعل شيئاً سوى استنباط فكرة أخرى »[1].

وسوف نرجئ مناقشة فكرة التناقض حتى نهاية البحث (إذ قد يقال إن «بوبر» يؤكد عدم وجود علاقة بين الجدل والاستنباط لأن الاستنباط بدون التناقض لا تقوم له قائمة، أما الجدل فيتحدى - حسب اعتقاد بوبر- قانون التناقض).

وسوف ننتقل الآن إلى مثال آخر لفيلسوف يجمع أيضاً بين الجدل والاستنباط، وهو الفيلسوف الفرنسى «لوى لاڤل».

١ - و. ستيس «فلسفة هيجل» فقرة رقم ٤١٠ وأنظر أيضاً كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل» ص ٣٥ وراجع أيضاً الدكتور زكريا «هيجل أو المثالية المطلقة» ص ١٤٤ - ١٤٥ مكتبة مصر - القاهرة ١٩٧٠.



الباب الثالث

الفكر بوصفه وجوداً متمثلاً

« .. على الرغم من أن الوجــود لا يمكن إدراكه إلا بمعرفةٍ ما، فإنه من المستحيل أن تضفى عليه طابعاً تمثلياً خالصاً، فهو – على العكس – الذى يعطى للمعرفة مكاناً فى العــالم، فــالوجــود الفــعلى هو الحــد الذى يصطدم بــه ذكــــــاؤنا مــنــذ أول خطوة يخطوها ..»

لوى لافل

جدل العالم المحسوس « ص٢ »



الفصل الأول

المشكلة والمنهج فى جدل المشاركة

« .. جدل المشاركة هو جدل تفتُّح وازدهار... وهو لا يعنى الانتصار على الآخر؛ ليس هو انتصار الذات على الموضوع، وإنما هو النفاذ المتبادل بين جوانيتين؛ الجوانية المطلقة للوجود، والجوانية المشاركة للأنا ..».

الأب بشارة سارجى

«المشاركة فى الوجود» «ص١٢»



١٠٨ - كان الجدل عند هاملان دراسةً للفكر من زاوية إبستمولوجية، أعنى من زاوية الذات. وكان الجدل عند مكتجارت دراسةً للفكر من زاوية إنطولوجية، أعنى من زاوية الموضوع، أما الجدل عند لاڤل فهو دراسة للفكر من زاوية الذات التى تشارك فى الوجود فليس هناك ذات وموضوع، أو أناووجوده، وإنما هناك ذات فى قلب موضوع، وأنا فى داخل العالم، وجميع المشكلات الميتافيزيقية - فيما يقول لاڤل - قد نتجت من هذا الفرض الكاذب وهو: أن المعرفة إنما تقع خارج الوجود ثم تنطبق عليه، بدلاً من أن تكون فى داخل الوجود أو وجهاً له (١). ويحدد لاڤل طريقه الفلسفى بالكلمات الآتية: «ليس ثمة سوى فلسفتين ينبغى على المرء أن يختاربينهما: فلسفة بروتاجوراس التى تعتبر الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، ولكن المقياس الذى يعطيه لنفسه هو مقياسه الخاص... وفلسفة أفلاطون - وهى كذلك فلسفة ديكارت - التى ترى أن مقياس الأشياء جميعاً هو الله وليس الإنسان، لكنه إله يشاركه الانسان، فهو ليس فقط إله الفلاسفة ولكنه إله النفوس البسيطة والقوية التى تعرف أن الحقيقة والخيرهما فوقهاولا تمتنع قط عن تلبية من يطلبها فى شجاعة وخشوع» (٢). فإذا كان طريق لاڤل الفلسفى هو الفلسفة التى ترى أن الله هو مقياس الأشياء جميعاً، فإننا ينبغى ألا ننسى أنه إله يشاركه الإنسان. والحق أن هناك فكرتين أساسيتين تمثلان محور تفكيره هما: عدم الرد المطلق للأنا، والحضور الدائم للوجود الذى تسجل الأنا فيه نفسها (٣). ولهذا فإننا نستطيع أن نقول مع الأب «بشارة سارجى»... Bechara Sargi: «إن لاڤل لا يريد أن يضع مقولات لكى يدخل الواقع فى مجموعة من الأطر وإنما هو يريد أن يصغى إلى حوار الوعى مع

---

١ - Louis Lavelle.Le Dialectique Du Monde Sensible 1. 3 (Notel) Deuxieme Edition - P. U. F. -

٢ - Louis Lavelle.La Dialectique De L' Eternel Presnt Vol. I Del Etre Aubier, Paris P.35.

٣ - Jean Pucelle: "Une Philosophie de la Participation" article dans Tableau dela Philo - sophie contemporaine P.269.

المطلق الذى لا يكون بدوره سوى تفسير مخلص لحياة لا منبع لها سوى الحب » (١) . ومعنى ذلك أن لاڤل لا يتخذ من الذات وحدها مركزاً لفلسفة كما كان يفعل هاملان كلا، ولا يتخذ من الموضوع وحده محوراً لتفكيرهما كان يفعل مكتجارت حين أراد أن يبين لنا خصائص الموجود ولكنه يتخذ من الأنا فى قلب الوجودمداراً لفلسفته أوكما يقول الأب بشارة سارجى: إنه ينطلق من الحوار بين الأنا والمطلق.. ولفظ المطلق هنا يعنى به لاڤل أيضاً الوجود.. الوجود الشامل أو الوجود ككل، والحق أن لاڤل كثيراً ما يتحدث عن الحوار بين الإنسان والله أو بين الأنا والمطلق أو بين الذات والموضوع أو بين الفكر والوجود، ولهذا فإنه يستخدم لفظ الوجود فقط أو المطلق فحسب أو الوجود المطلق بمعنى واحد كما أنه فى كثير من الأحيان يستخدم لفظ الكل.. Le Tout بهذا المعنى أيضاً.

وعلينا أن نلاحظ فكرة هامة - سوف نلتقى بها عند سارتر فى نهاية هذا البحث - وهى فكرة أن الأنا تجد نفسها فى موقف كلى شامل أو فى حقل عملى كما يقول سارتر أو تجد نفسها مشاركة فى الوجود المطلق كما يقول لاڤل. ونحن هنا نجد فكرة الشمول أيضاً عند لاڤل وهى فكرة أساسية للجدل بصفة عامة، فالأنا تجد نفسها فى موقف شامل حين تتعرف على نفسها وهى تشارك فى الكل، فموقف المشاركة هو موقف كلى يضم الأنا والوجود فى آن واحد، وحين تكتشف الأنا نفسها فهى، إنما تكشف عن الحدود التى تحدها، وهى بهذا تكتشف الكل أيضاً الذى تفترضه.. ومن هنا كانت فكرة الكل، أو المطلق، أو الوجود فكرة أساسية عند لاڤل.

والواقع أنه لا يوجد مذهب فلسفى - فيما يقول لاڤل - يستطيع أن يتجنب فكرة الوجود المطلق، لا فقط لأن عالم الظواهر يفترض عالماً حقيقياً واقعياً.. Réel يكون عالم الظواهر هذا صورة له؛ بل لأن الظواهر بما هى كذلك تمتلك الوجود بنفس الدرجة كالأشياء التى تكمن خلفها - ففكرة الوجود فكرة

---

١ - Bechara Sargi: La Participation á L' Etre Dans la Philosoplie De Louis Lavelle P. 11 Beachesnee etses Fils - Paris,1957.

متواطئة.. Univoque أعنى أنها تطلق على أشياء كثيرة بنفس المعنى وبنفس القوة؛ هى تطلق على الذات وعلى الموضوع وعلى النتيجة وعلى المبدأ وعلى الظل وعلى الجسم .... إلخ.... ومن ثم فإن الوجود الفعلى [1] يتخطى التعارض الكلاسيكى بين الموضوع، والذات فهو لا يطابق الإثبات الوحيد لحضور موضوع أمام فكرنا، بل هو على العكس يستدير إلى الفكر لكى يضعه [2].

١٠٩ - وإذا كان هاملان قد ذهب إلى التركيز على جانب المعرفة فإن لافل يقول لنا؛ إنه على الرغم من أن الوجود لا يمكن إدراكه إلا بمعرفة ما، فإنه من المستحيل أن نضفى عليه طابعاً تمثيلياً خالصاً، إنه على العكس هو الذى يعطى للمعرفة مكاناً فى العالم. إن الوجود الفعلى هو الحد الذى يصطدم به ذكاؤنا منذ أول خطوة يخطوها؛ والحق أن فكرة الذات نفسها تحدده وتعينه، وهى من ثم تفترضه.

إن الوجود بالنسبة للذكاء هو عقدة .. un noeud يطوى فيها نفسه وينغلق على ذاته... ومعنى ذلك أن الوجود ليس حداً مميزاً فى سلسلة ينادى بعضها بعضاً، وما دامت فكرة الوجود - تمتلك هى نفسها - الوجود، فإن ذلك يعنى أن الوجود يشكل دائرة تشع منها جميع معارفنا وتتجمع نحوها لكى تقيم الدليل على واقعيته [٣].

إن قيمة «الكوجيتو الديكارتى» ومعناه - فى نظر لافل - هو أنه يزودنا بالتعين الأول هو - وفقاً للمذهبالمثالى - التعين الوحيد المعقول للوجودالخالص.

---

١ - يستخدم لافل كلمة الوجود Etreوالوجود الفعلىExistence والواقع Realité، بمعنى واحد رغم أنه يشير إلى بعض الفروق الدقيقة بين هذه المصطلحات الثلاثة؛ فكلمة الوجود الفعلى كما يقول تدل على وضع الوجود الجزئى بما هو كذلك، كما تدل كلمة الواقع على خاصية الوجود التى تجعله يبدو كأنه معطى. راجع؛ «جدل العالم المحسوس» حاشية ١ ص ٢.

٢ - L. Lavelle: La Dialectique du monde Sensible. P.1-2.\

٣ - L. Lavelle: La Dialectique du monde Sensible. P.2-3.

غير أن الفكر حين يكشف عن وجوده الخاص، فإنه يكشف عن الوجود بصفة عامة الذى يحده والمبدأ الذى بواسطته يضع نفسه فهو يجاوز ذاته [١].

١١٠ - قد يقال: إن هناك إذن، صلات رحم، ووشائج قربى بين بداية الجدل الهيجلى، وبداية الجدل عند لافل، أفلا يمكن أن يكون الوجود الذى يتحدث عنه لافل هو نفسه الذى بدأ منه الجدل عند هيجل؟ والواقع أن هذا الافتراض يجب استبعاده تماماً ذلك لأن الجدل الهيجلى بدأ بفكرة الوجود الخاوى الفارغ تماماً الذى يرادف العدم، على حين أن لافل يقول لنا: إن الوجود قد يبدو فكرة كلية.. universelle ideé عقيمة مجدبة يستطع المرء تطبيقها على جميع الحدود بغير استثناء وهى نفسها موضوع حكم تحصيل حاصل مشابه لذلك الحكم الذى صاغه الإيليون [٢]. غير أن ذلك فى نظر لافل ليس صحيحاً، ولو أن المرء أدرك الوجود فى صفاته وعموميته، لوجد أنه ليس مجرداً، إنه على العكس يضفى العينية على جميع الحدود التى تنطبق عليه ولا يجعلها مجرد تعريفات بسيطة بل إن الوجود هو العينية.. La Concrétité نفسها: إن الدائرة التى يدورفيها الوجود وفكرته تبرهن على العكس على أن الوجود غريب على التجريد: وأنه لا يمكن أن يكون سابقاً على التعارض بين الروح والأشياء. إننا منذ بداية المعرفة ونحن نلتقى بشئ لا يمكن أن ينفصل عن فكرته أعنى حدساً عقلياً، خاصيته هو أنه يستحيل أن نفرق بين الإدراك وما يدركه وهذه الخاصية تجعلنا نسلم بأن الوجود الفعلى يتحد فى هوية واحدة مع الذكاء نفسه منظوراً إليه فى فعله الأساسى، وإذا ما أمكن التمييز بينهما فما ذاك إلا لأن المرء قادر على أن يتأمل بالتناوب فى مصطلح واحد أو حد واحد يعينه الفعل الذى بواسطته يضعه والواقعة التى وضعت من أجله، فواقع الذات يعتمد على الفعل، وهى لا تشارك فى الوجود إلا بإنجاز حر له [٣].

---

١ - L. Lavelle: La Dialectique du monde Sensible. P.3.

٢ - Ibid.

٣ - L. Lavelle: Ibid P.4.

١١١ - إذا كانت تجربة المشاركة هى الواقعة الأولى التى تستمد منها فلسفة لافل قوتها وخصوبتها، فإن مصدر هذا الثراء الذى لا ينضب هو المطلق، وتلك فكرة هامة بالنسبة للجدل عند لافل ذلك لأننا سنجد باستمرار أن الكل هو الأساس وأنه عن طريق هذا الكل تتحدد الأجزاء، ولهذا فإننا سوف نجد لافل يتحدث باستمرارعن المادة والمكان والمعطى بصفة عامة... إلخ... فى بداية سلسلة التصورات الجدلية والسبب هو أن هذه التصورات هى التصورات الأكثر عمومية، والتى ينتقل منها إلى الأقل عمومية، ومن ناحية أخرى نجد هنا خيطاً آخر هو أن هذا التصور الكلى هو نفسه الذى يتفرع ويضع الجزئى، يقول لافل فى عبارة تجمع الفكرتين معاً: «هنا - كما هى الحال فى كل مكان آخر - سوف يوضع الكلى أولاً، وهذا الكلى يحمل فى جوفه الأسباب التى تجعله يتجزأ ويتحقق بالفعل» [١].

ويقول الأب بشارة سارجى: إن منبع المشاركة هو المطلق نفسه الذى هو ثراء لا ينضب لشمول الوجود، ولهذا فإن جدل المشاركة، هو جدل تفتح وازدهار، جدل تتفتح فيه الأنا ويقلل من الموضوعات التى تحدها لكى تصبح مشاركة أكثر فأكثر. إن جدل المشاركة ليس هو الانتصار على الآخر - ليس هو انتصار الذات على الموضوع، وإنما هو النفاذ المتبادل لجوانيتين: الجوانية المطلقة للوجود، والجوانية المشاركة للأنا [٢].

فالفعل المبدئى الذى يعتمد على وجودنا ووجود العالم هو خبرتنا الأولى بأننا جزء من العالم، وهو فعل نجد فيه أنفسنا «مشاركين» فى شئ يجاوزنا بطريقةلا متناهية: «وتعتمد الخطوط العريضة فى مذهب لافل على الوصف الجدلى الدقيق لهذا الفعل الروحى للمشاركة» [٣].

---

١ - L. Lavelle: La Dialectique du monde Sensible. P.41.

٢ - Bechara Sargi: La Participation a la L' Etre P.12.

٣ - Anna - Teresa: Louis Lavelle: in The Encyclopedia of Philoso-phy; Volume 4 P. 40 (N.Y.1967)

١١٢ – الذات تجد نفسها إذن، فى قلب العالم مشاركة فى الوجود وبالتالى فليس هناك موقف تنفصل فيه الذات عن الوجود، اللهم إلا إذا خلقناه نحن بفكرنا وخيالنا بحيث لا يكون موقفاً واقعياً حقيقياً، ذلك لأن الموقف الحقيقى هو موقف الذات فى قلب الوجود الذى يسميه لافل بالكل.. Le Tout مع ملاحظة أن «الكل الذى أتحدث عنه ليس مجموعاً، ولكنه سابق لجميع أجزائه، وهو لا يأتى بعدها. إنه هو الذى يؤسس وجودها ويدعمه» [١]. ومن ثم فإن المشكلة الأساسية أمام الفلسفة – كما يتصورهالافل – هى أن تحاول الإجابة عن هذا السؤال: كيف يمكن للأنا أن يعارض الكل الذى هو عنصر منع وفى نفس الوقت يتصل بهذا الكل..؟ يقول لافل فى ذلك: «إذا كنا نعيش فى عالم لم نخلقه، وإذا لم يكن فى استطاعتنا أن نسيطر عليه بعقلنا وذكائنا وأن نجعله يتطابق مع غايات إرادتنا إلا بسبب أنه يحمل فى ذاته نفس الضوء الذى ينيرنا ونفس النظام الذى يطلب منا أن نسهم فيه وأن نشترك فيه، وإذا كان يوجد من ثم تجانس بين طبيعتنا وبين طبيعة هذا العالم الذى نوجد فيه، والذى يمتد بغير نهاية فيما وراء الحدود التى تحدنا – فإن المشكلة الأساسية التى تواجه كل فلسفة هى البحث فى الكيفيةالتى يعارض بها الأنا الكل الذى هوعنصر فيه ويتصل به فى آن واحد ...؟» [٢].

فالمشكلة [٣] إذن، أمام لافل هى كيف تتم عملية المشاركة هذه بين الأنا والعالم بحيث يتم التعارض والالتقاء فى آن واحد، الانفصال والاتصال فى وقت واحد. ويرفض لافل أن يتقوقع داخل الروح ليستخلص منها خصائص الوجود وليجد فيها مبدأً كلياً كما تفعل «كل نظرية فلسفية للمعرفة وكل نظرية لاهوتية للنعمة.. grâce وليس ذلك هو الطريق الذى سرنا فيه» [٤]. فهو يتساءل لماذا

---

١ - Ciité par Jean P. ucelle: Op. Cit. P.269.

٢ - L. Lavelle: La Dialectique du monde Sensible. P.11.

٣ - L. Lavelle: La Dialectique du monde Sensible. P.11.

٤ - Ibid; P.12.

لا نبدأ من الحوار بين الفرد والعقل الخالص، أو بين الأنا وبين الكل؟ وهكذا لا مندوحة لنا عن الالتقاء بمشكلة المادة.. فلو صح وكان الفرد يفقد، حقاً، وعيه بحدوده بمجرد ما يستدير نحو المبدأالذى أوجده، ولا يجد هذا الوعى من جديد إلا عندما يصطدم بشكل من اللامعقولية، فهناك هوية إذن، بين ظهور المادة وظهور الوجود المتناهى، وليس للمادة وجود إلا من أجل هذا الوجودالمتناهى، وكما أنه «ينبغى على الوجود المتناهى أن يدخل فى علاقات مع المادة فإنه لابد لها بدورها أن تشارك - وبطريقة ما - فى طبيعة العقل» [١].

١١٣ - المشكلة إذن، هى كيف يتم اللقاء بين الأنا والوجود، أو كيف يدور الحوار بين الإنسان والمطلق، أو بين الذات والموضوع مع ملاحظة أن الجانبين يتسمان - على الأقل فى جوانب معينة - بخصائص مشتركة، والبحث فى الفعل الذى تشارك به الأنا فى العالم يجعلنا نلتقى بمشكلة المادة التى تعرض نفسها علينا على أنها معطى تقبلى..un donée Passive يرتبط بفعل الوعى الذى يدركها.

ولهذا فإن من المهم أن نعرف إذن، أن ظهور المعطى يعنى بالنسبة لنا أنه مرتبط بالضرورة مع الفعل الذى يدركه بألوان من الارتباطات: «لدرجة أن استنباط المادة يعرض نفسه على أنه نظرية عامة عن المزيج أو الخليط.. Théorie du mixte ».

وخصائص نظرية المزج هذه هى نفسها التى أدت فى آن واحد بالمذهب المثالى إلى أن يعتبر العالم الخارجى مجموعة من التمثلات، وهى التى أدت بالمذهب المادى إلى أن يحمل من عالم الفكر مجرد انعكاس للأشياء [٢].

وعلى الرغم من أن المادة تعرض نفسها علينا فى شكل معطى تقبلى فإنها بغير شك تحدنا، أو قل، بعبارة أوضح إنها تحد الروح التى تفكر فيها أو

---

١ - Ibid: La Dialectique du monde Sensible. P.12.

٢ - Ibid; P.11.

التى تجعلها موضوع تفكير، ومن ثم فينبغى أن تعرض علينا المادة - أو هذا المعطى المتقبل - نفسها على شكل وسط لا متناه خارجى عنا، ويظهر الفرد فى هذا الوسط متجانساً مع العالم بما أن له جسماً وبما أنه جزء من هذا العالم، ومعنى ذلك أن الفرد سوف يبدو أمام نفسه وكأنه معطى بدوره - أما الوسط الخارجى الذى يقصده لافل فهو المكان.

وإذا كانت الروح لا تستطيع أن تحيط بشمول المكان، فإنها تعمد إلى خلق وسط داخلى خاص بها تدور فيه أحداثها الخاصة وهذا الوسط الداخلى هو الزمان فيكون لدينا إذن، نظامان؛ نظام موضوعى خارجى هو المكان، ونظام ذاتى داخلى هو الزمان، تقوم بينهما علاقات وارتباطات كثيرة. وهكذا نجد تبريراً للتفرقة الكانطية الشهيرة بين الصور أو الأشكال البدائية للحس الخارجى والحس الداخلى، كما نجد لدينا مبدأين لتفسير التعارض بين العالم الفيزيائى والعالم السيكولوجى [١].

١١٤ - واضح أن لافل يهبط من الصورة الكلية إلى جزئياتها، فقد كان لدينا فى البداية «موقف المشاركة» أو «الذات فى قلب العالم» ومن هذا الموقف الكلى يستخرج لافل جميع جزئياته عن طريق المنهج التحليلى على نحو ما سنعرف بعد قليل. فأنا لا أستطيع أن أدرك حدودى إلا إذا كان هناك شئ يحدنى وهو المادة الخارجية التى تعرض نفسها أمامى فى المكان، لكننى بعد أن أعرف حدودى لا أستطيع أن أحصل على معرفة محددة عن المكان إلاإذا اكتشفت فيه أجساماً مشابهة لجسمى، وواضح أن مثل هذه الأجسام لا يمكن لها أن تظهر إلا مع التقاء الزمان والمكان معاً أعنى مع ظهور الحركة فهى وحدها التى تفصل بين أجزاء العالم وتعطيها استقلالاً موضوعياً، وبدون الحركة ما كان يمكن أن تكون هناك أجسام، لن يكون هناك سوى غبار الأحياء .. une

---

١ - L. Lavelle: Ibid.

poussiére de lieux - على حد تعبير لاڤل - [1].

ومع ظهور الأجسام يظهر سؤال عن احتمال أن يكون لها جوانية.. in-teriorité أو جانب داخلي يفسر لنا كل ما نعرفه عنها، وبالتالى تبدأ فكرة القوة.. Force في الظهور وهي توجد في الزمان كما أن الحركة توجد في المكان، وهي داخلية في حين أن الحركة خارجية وهي لا ترى بالحواس بل تعرف بآثارها ونتائجها على حين أن الحركة ترى بالحواس بطريقة مباشرة.« وهكذا نجد أمامنا زوجاً من الأفكار التي بواسطتها نفكر في شمول العالم وفردية الظواهر إلى تملأه، وهكذا نجد أن الكل والجزء يأخذان شكلاً موضوعياً بواسطته يظهران أمامنا كمعطيات، وشكلاً ذاتياً بدونه ما كان يمكن لهذه المعطيات أن تكون موضوع تفكير، فليس في استطاعتنا أن نحيط بلا تناهي المكان إلا في لا تناهي الزمان، ولا أن نحيط بالحركة إلا بواسطة قوة تحدد هي نفسها الديمومة [2].

١١٥ - وإذا كنا قد وجدنا عند مكتجارت في الباب السابق أن الأفكار كالكيفيات والعلاقات هي نفسها موجودات، فإن لاڤل هنا ينفي هذه الفكرة، ويرى أن الأفكار ليست إلا أفعالاً للروح وأن كل فكرة ليست إلا فعل التفرقة والتمييز الذى بواسطته تفرق الروح بين العناصر وبين تتابع الحالات وتغير الأوضاع.. إلخ وهي تفرقة لا يمكن أن تتم إلا مع وجود الكيف. أعني إلا إذا كان لهذه الموجودات كيفيات مختلفة:

« إن لكل فعل من هذه الأفعال طابعاًعينياً وخصوبة لا حد لها. ومع ذلك فإن فكرة المعطى لا تصبح معطاةً حقاً إلا عن طريق الكيف: فبدون الكيف ما كان في استطاعتنا أن نتجاوز جدل الروح مع نفسه » [3]. ويقول في تعليقه على

١ - Ibid; P.13.

٢ - L. Lavelle: Ibid; P.13.

٣ - Ibid; P.13-14.

هذه العبارة: إن الجدل في هذه الحالة - أعني بدون الكيف - لن تكون له بداية ولا نهاية ما دمنا لن نستطيع التفكير في حدودنا [١]. أي أن تفكير الأنا فيما يحده (وتفكيره في ذاته يعني معرفته لهذا الحد) أعني في الموقف الذي يجمع بينه وبين العالم داخل الصورة الكلية للمشاركة - سوف يقودنا إلى جدل الكيف، والكيف عند لافل يشمل مجموعة كبيرة من الأفكار الأساسية التي «يعبر عنها تعبيراً حسياً» فهي ليست مجرد أفكار فحسب ويعني لافل عناية خاصة بأن يبين لنا: «أن تنوع الكيفيات واختلافها منتظم وأن المرء يجد في كل منها المراحل المختلفة للمعقولية الأساسية التي تنتمي إلى الواقع» [٢].

١١٦ - وسوف يقودنا التعارض الذي يتحدث عنه لافل بين الأنا والعالم- في إطار الفعل الكلي للمشاركة - إلى التفرقة بين مجموعتين من الحواس تختلف كل منها عن الأخرى، ومع ذلك تقابل كل منها الأخرى.

أما المجموعة الأولى: فهي الحواس الخارجية التي يوضح لنا لافل - بعمق ونفاذ - كيف تشارك الأنا عن طريقها في العالم - على نحو ما سنعرف فيما بعد - وفي نهاية حديثه عن الحواس الخارجية بيّن لنا كيف أن الشم والذوق يمهدان للانتقال من الحواس الخارجية إلى الحواس الداخلية، وكيف أنهما يكشفان لنا عن «ماهية الأجسام» وعن جانبها الداخلي مما يجعله ينتقل في سهولة ويسر إلى الحواس الداخلية - وسوف نقف على تفصيلات ذلك كله فيما بعد، ويكفي هنا أن نقول: إن تلك هي الخطوط العريضة للخطة التي ينوي لافل عن طريقها تحليل فعل المشاركة، وبيان كيف يمكن للأنا أن تشارك في العالم وكيف تستطيع الذات أن تنفذ إلى داخل الموضوع، وهي الفكرة التي رأينا أنها الفكرة الأساسية عنده.

١ - Ibid;(Note I) P.14.

٢ - Ibid; P.14.

١١٧ - والمنهج الذى يسير عليه لاڤل فى تحليل فعل المشاركة هو ما يسميه «بالمنهج التحليلى» ويقول : إن بينه وبين الاتجاه الذى يسير فيه البحث العلمى نوعاً من التضاد ويمكن أن نوجز هذا التضاد فى النقاط الآتية :

أولاً : لقد حاول لاڤل أن يستنبط المعطيات الحسية استنباطاً جدلياً دقيقاً فى حين أن العالم يفترض هذه المعطيات.

ثانياً : لقد حاول لاڤل أن يبرر وجود هذه المعطيات وتنافرها وظهورها، وأن يبرر المكان الذى تشغله، على حين أن العالم يجد فيها مادة للتحليل التجريبى.

ثالثاً : أن العالم يحاول - وهو يدرس هذه المعطيات - أن يقلل من تنوعها، على حين أن العكس هو الصحيح بالنسبة لـ «لاڤل» بمعنى أنه يحاول الاهتمام والتركيز على إبراز هذا التنوع والاختلاف بينها.

رابعاً : إن «لاڤل» كما سبق أن ذكرنا يبدأ من فكرة الكل.. Le Tout أعنى من وحدة نشطة ثم يستخرج منها كثرة الأجزاء وتعددها ويذهب إلى أن علة الأجزاء ومبررها إنما يوجد فى الكل الذى يؤسس وجودها وفرديتها فى آن واحد. أما العالم فهو لا يهتم إلا بالعلاقات المتبادلة بين الأجزاء وهو يعثر عليها بفضل الفهم، وبفضل بعض عمليات التركيب، كما أنه يميل إلى أن ينزع الواقعية - الكيف والحياة - اللذين هما - عند لاڤل - الحدود الأولى والأخيرة للفكر.

خامساً : واضح أن منهج «لاڤل» يتضمن جانباً سيكولوجياً خالصاً، فهو من ناحية يحلل الإحساس، ويقول فى أول عبارة يصدر بها كتابه الرئيسى «جدل العالم المحسوس» ما يأتى :

«الدراسة الصغيرة التى نعرضها على القارئ تحتوى على دراسة نسقية للكيفيات المحسوسة، وتقابل مادة هذه الدراسة فصل الإحساس فى جميع دروس

علم النفس» [١]. كما أنه يلجأ إلى تنسيق عمليات الاستبطان الداخلية التى يلجأ إليها فى كل خطوة من خطوات سيره، ويقول: «إننا نواجه كل عناصر التمثيل فى الداخل بوصفها أفعالاً - على حين أن العالم يواجهها أولاًمن الخارج بوصفها أشياء، ثم يحاول بعد ذلك أن يقيم بين هذه الأشياء بواسطة فعل من أفعال الروح - علاقات معقولية، ولكن ما دامت الروح لن تكون، قط موضوعاً، لتفكيره - وبما أنها لا تشكل عنده جزءاً من نسق الأشياء، فإن القوانين التى يكتشفها تبدو له وكأن لها طابعاً شكلياً، وكلما تأمل فى طبيعتها لاحظ بوضوح أكثر ما تخفيه من اتفاق ومواضعة بين الناس.. Convention ومن حيل.. arti-fice.

أما بالنسبة لنا، فعلى العكس: إن عمليات العقل، هى أفعال تنكشف بواسطة التجربة النفسية التى تعبر عن الارتباطات الضرورية بين الجزء والكل، وهى الارتباطات التى بدونها ما كان يمكن أن يكون هناك معطى، والتى هى عناصر متكاملة للواقع» [٢].

١١٨ - ولكن: ألا يمكن أن يكون هناك اتفاق، أو جوانب شبه وتقارب بين منهج لافل والمنهج العلمى..؟

الواقع أن علينا أن نلاحظ أن هناك اتفاقاً بين هاملان ومكتجارت ولافل فى الهجوم على المنهج العلمى.

ولقد سبق أن رأينا كيف يهاجم هاملان الاستقراء أيضاً لأنه يقدم لنا معرفة عرضية فى حين أن المعرفة لابد أن تكون - فى رأيه - نسقية، أعنى: ضرورية. كما رأينا مكتجارت يهاجم الاستقراء أيضاً ويذهب إلى أن استخدام الاستقراء فى الميدان الميتافيزيقى وهو الميدان الذى يدرس فيه خصائص الوجود ككل - يكشف عن دور فاسد فضلاً عن أن صحة

---

١ - L. Lavelle: La Dialectique du monde Sensible. P.1.

٢ - Ibid; P.15.

الاستقراء ليست واضحة بذاتها - وها نحن أولاء نجد لافل يذهب إلى أن منهجه يسير عكس المنهج العلمي، ولكنه يعتقد أنه «على الرغم من أن هذين المنهجين يتناولان الأشياء من طرفين متضادين فإنه ليس من المستحيل أن يلتقيا ماداما يبحثان عن تفسير لنفس العالم» (1). وواضح من هذه العبارة أن اللقاء بين المنهجين سيكون عاماً جداً، فأحدهما يحاول أن يصل إلى أغوار الوجود ذاته مباشرة بواسطة الوجود الغنى الحر بما فيه من خصوبة وتنوع وامتلاء، (وهذا طبعاً منهج لافل)، والثانى يحاول جاهداً أن يبنى العالم من جديد عن طريق دراسة العلاقات القائمة بين أجزاء هذا العالم، غير أن هناك - فيما يرى لافل - لوناً من ألوان النفاذ والتداخل المتبادل بين هذين المنهجين على الأقل - إن صح وكان أحدهما- وهو يستمد وحدة الوجود من تنوع أجزائه لابد أن يرعى بالضرورة ترابط هذه الأجزاء وتضامنها بعضها مع بعض، على حين أن الآخر يستهدف، وهو يربط بين الأجزاء بعضها وبعض بواسطة القوانين أن يصل إلى كل.. Un Tout سوف توجد فيه هذه الأجزاء؛ «إن القوانين الصورية للعلم عندما تتكيف مع المحسوس فإنها ترده إلى نظام بفضله يدرك الفهم وحدته المجردة» وهذه القوانين تمدنا من خلال ذلك بخيط مرشد فى تفسير الكيف (2).

١١٩ - ويذهب لافل إلى أن الوجــود، إنمـــا ينكشف لنا بواسطة إحساسات أصيلة وهو بدلاً من أن يجعل هذه الإحساسات واقعاً افتراضياً فإنه يجعل منها المبدأ الأساسى الذى بدونه ما كان يمكن أن تعرض علينا الظواهر نفسها وهنا أيضاً يكون لقاء عام جداً بين منهج لافل واتجاه العلم.

فهو يرى أن العلم يتفق معه فى الميل إلى دراسة عالم الظواهر، ولما كانت كلمة الظواهر تنطبق بدقة على الأشياء المرئية أو التصورات البصرية..

---

١ - L. Lavelle: La Dialectique . P.16.

٢ - Ibid.

visuelles images فإن ذلك يعنى أن البصر يتميز عن جميع الحواس الأخرى بأنه يحيط بمكان غريب عنى - وهو المكان الذى يمتد أمام البصر - فإنه مشهد عظيم تختلف فيه العلاقات المتبادلة بين الموضوعات التى توجد فيه حسب الوضع الذى يتخذه جسمي، ومعنى ذلك أن جسمى له طابع مميز، إذ يمكن أن يعتبر بغير شك «موضوعاً» أى، عنصراً من عناصر هذا المشهد، لكنه أيضاً الفعل الذى يلاحظ هذا المشهد أو يرى هذا المكان ولولاه ما كان يمكن لهذا المشهد أن يكون معطى، ومعنى ذلك أن القياس الفيزيائى الذى له قيمة هو أيضاً قياس سيكولوجي فريد .. Unique، وإذن فالعالم ينظر إلى المشهد بوصفه مشكلاً لشمول الأشياء، يجد فيه جسدنا نفسه موضوعاً كظاهرة جزئية بين جميع الظواهر الأخرى. إنه لمن المستحيل أن نسير بطريقة أخرى، إن كنا نريد أن نتمثل مجموعة الكون المادى لأن هذا الكون المادى معطى لنا فى المكان. ومن هنا، فإن حاسة البصر هى حاسة المكان الخارجي، إنه على المرء أن يتخيل بواسطة البصر أجزاء الكون التى لا يراها» (١).

وهكذا يعطى لافل لنفسه الحق فى أن يبدأ بالمكان بوصفه الخاصية الميتافيزيقة الأولى التى يقدمها وجود المعطى كما يبدأ بحاسة البصر على اعتبار أنها الحاسة الأولى فى التصنيف الجدلى للحواس، والتى هى حاسة المكان الخارجي.

١٢٠ - العلم، إذن فى نظر لافل يسلم مباشرة بوجود المعطيات وبما بينها من علاقات متبادلة ويشرع فى دراستها، وهكذا يبدو العلم تعبيراً موضوعياً عن النسبية السيكولوجية.. Relatisvisme Psychologique التى تجعل خصائص الأشياء لا تعتمد فحسب على وضع الذات بل أيضاً على ملكة الإدراك نفسها، وهى النسبية التى أدت إلى ظهور المذهب النقدى. ومع ذلك، فإنه إذا كانت نسبية الحركة تظهر أمام الروح بوضوح، فإن ذلك يرجع إلى

---

١ - L. Lavelle: Ibid; P. 21-22.

وجود تجانس بين الجسم الذى يتحرك وبين ما يفترض المرء أنه ساكن؛ والعلاقة أيضاً متبادلة: فلا أحد ينكر فضل الذات أو ميزاتها، فيما يتعلق بالحالات التى تدركها. وهكذا، فإن المنهج السيكولوجى ينتهى حتماً إلى حدس تدرك الذات بواسطته الأشياء على نحو ما تكون عليه أو كما هى عليه بالفعل، لا كما تبدو للذات (١).

وهكذا يصل لاقل إلى إبراز أهمية فكرة العلاقة التى كانت المقولة الرئيسية عند هاملان: «إذا كانت العلاقة هى الأداة الأساسية للمعرفة الموضوعية، وأيضاً الشرط السيكولوجى لكل تجربة، فإننا فى استطاعتنا أن نتساءل: عما إذا كان يمكن لهذه العلاقة أن تكون بدورها سنداً لتفسير ميتافيزيقى للعالم؟ وتلك هى المشكلة التى سعى هاملان إلى حلها» (٢).

ويشير لاقل إلى أن العلاقة فيما يبدو تمتاز عن فكرة الوجود بميزات ثلاث هى على النحو التالى:

١ - عندما تتأسس الميتافيزيقا على مقولة العلاقة، فإنها تجمع فى هذه الحالة مبادئ كل معرفة بالظواهر.

٢ - وعندما تصبح مقولة العلاقة الأساس الذى يقوم عليه نسق من الأفكار فإن هذه العلاقة تجعل النسق - بطريقة ما - يفلت من النسبية العامة.

٣ - وأخيراً فإن العلاقة لا تكون لها قيمة إلا بالنسبة للروح التى تفكر فيها، فهى تخلصنا من مشكلة الحدس العقلى الذى ينبغى فيه أن يتطابق الوجود مع فكرته (٣).

ولقد ذهب هاملان - فيما يقول لاقل - إلى أنه لا يوجد أمام الفلسفة

---

١ - Ibid; P.23.
٢ - Ibid; P.23.
٣ - Ibid; P.28.

سوى منهجين أساسيين فحسب، فإما أن نبدأ من الوجود الخالص ونحاول أن نستنبط بالتحليل الواقع كله بما فيه من غنى وثراء، وتنوع واختلاف، وإما أن نبدأ من مقولة العلاقة ونحاول أن نبنى جميع التصورات الخاصة بالعالم الواقعى بواسطة سلسلة من الخطوات الجدلية، ولكن هذين المنهجين- فى نظر لاڤل - مترابطان ومتحدان أكثر بكثير مما ظن هاملان، فالمنهج التركيبى يفترض المنهج التحليلى ويرتكز عليه، ومن ناحية أخرى، كيف يمكن أن يكون هناك تحليل، اللهم إلا إذا كان تحليلاً لتركيب ما..؟.

١٢١ - ويرى لاڤل أن مقولة العلاقة لا يمكن أن تكون المقولة الأولى فى السلسلة الجدلية لأنها تتضمن بالفعل مقولة الوجود، فكيف يمكن أن نقول إن العلاقة هى المقولة الأولى...؟ ألا يعنى ذلك أننا «نضع العلاقة» أعنى أن الوجود أو الوضع سابق عليها وأنه «يتغلغل» داخل الجدل، «ويبعث الحياة فى الحركة الجدلية» - على حد تعبير لاڤل - ومن هنا فإن: «نظريته عن العلاقة قد لا تكون سوى دراسة نسقية للاكتشافات التى كشف التحليل عنها من قبل [1].

معنى ذلك أن فكرة الوجود أسبق من فكرة العلاقة، لكن قد يظهر سؤال حول حق الفكر فى أن «يضع» الوجود وهل هناك ضرورة لذلك؟ على اعتبار أن هذا الفعل هو الموضوع الأول للتفكير...؟ ويعتقد لاڤل أن ذلك أمر لا يعارضه أحد، ولكن ما يمكن أن يعارضه المرء - ويعارضه لافل أيضاً - هو محاولة اشتقاق مضمون التمثل من هذا الفعل، وكيف يمكن للروح أن تتجاوز الإثبات الخالص للوجود لكى تجعل من هذا الإثبات مبدأ تشتق منه الخواص المختلفة للواقع خاصة وراء خاصة أخرى..؟ إنه ينبغى أن تجد الحركة غير المحددة للروح نفسها موجودة فى هذا المبدأ ومن هنا فإن العلاقة شأنها شأن جميع الحدود التى ستأتى بعدها - عاجزة عن أن تكفى نفسها بنفسها، إذ لابد أن تثير فكرة النقص، وبالتالى فكرة الحد المتضايف الذى يملأ هذا النقص. وهكذا ينتصر لاڤل

---

١ - Ibid; P.24.

لمكتجارت على حساب هاملان، إذ يرى أن الحدود تكفى نفسهابنفسهاأو أنها كلها إيجابية مستقلة، وأن كل مرحلة من مراحل الجدل صحيحة بذاتها وبغض النظر عن المرحلة التالية.

يقول فى هذا المعنى عن المنهج التركيبى وفكرة الالتمام عند هاملان فى آن واحد: «إن التقابل بين القضية والنقيض - بغض النظر عن أنه طريقة للعرض مستعارة من هيجل - فهو سمة يتسم بها كل منهج بنائي؛ لأنه كيف يمكن لنا أن نثق فى مرئيات الفهم ما لم نضع فكرة اللاتمام نفسها كأساس للبحث..؟ إن الفكر يتابع لعبة التقابلات المجردة حتى اللحظة التى يلتقى فيها بالواقع، ما دام قد أصبح مرهفا، وشاعراً بأنه لم ينجز بعد، أو لم يكتمل..

إن طموح هاملان كان كبيراً. فاعتقد أن مجموع تحديدات الفهم يمكن أن تعطينا العينى، أو أن تؤدى إليه - فلنترك جانباً هذا الطموح..! إن العينى لابد أن يكون مفترضاً مقدماً، أعنى: أن يكون من الممكن أن ينحل الكل فى مجموع شامل وأن فكرة اللاتمام التى وضعت كنقطة بداية للجدل تعنى بالفعل أن هناك تضاداً بين الوجود المتناهى (الإنسان) أو الكل الذى يفيض عليه (الوجود). ولكن الذى يسعى هذا الوجود المتناهى إلى التساوى به. إنه عندما يحذف المرء الإثبات الانطولوجي للكل بوصفه الدعامة التى لا مندوحة عنها لجميع العمليات المنطقية، فإن ذلك يعنى أن المرء يعرض تصنيف التصورات على أنه سفر تكوين الواقع [1].

١٢٢ - وهكذا يعارض لافل منهج هاملان التركيبى، ويرى أن التركيب يعنى البدءمن تصورات مجردة، لكن التحليل يفترض البدء بالعينى، ولهذا كانت فكرة اللامتناهى هى كما يقول لنا لافل: الطابع اللازم لفكرة عدم اكتمال الأفكار المجردة عند هاملان «إذ إنه - لو صح - وكان الواقع متعيناً تماماً، وأنه يمكن أن يكون نتاجاً لمركب من مركبات الفهم، فكيف

---

١ - L. Lavelle: Ibid; P.25.

يمكن لنا أن نتصور اللامتناهى بطريقة أخرى سوى أنه يعبر عن مادة التعيينات اللاحقة التى ستأتى فيما بعد » [١].

أما عند لاڤل فهو يبدأ من الواقع العينى الحى، أو الوجود بكل ماله من ثراء وغنى: « ولاشك أنه عند هذه النقطة، فإن نظريتنا تعارض بأكبر قدر ممكن نظرية هاملان، ذلك أن اللامتناهى - عندنا - يظهر حاضراً فى قلب الأشياء سابقاً على كل تحليل، وما أن يبدأ التحليل حتى ينخرط المنهج - بالضرورة - فى عملية لا حد لها.. Illimité فواقع المحسوس لا ينفصل عن جميع أفعال الفكر - وهذا الواقع يشكل فى آن واحد موضوع الأفعال وحد تطبيقها. إن هذا الواقع يشهد على الطابع اللامحدود لخطوات سيرنا، بوصفها اللاتناهى الفعلى للواقع [٢]. وإذا كان هاملان قد ذهب إلى أن الوجود لا يصلح كبداية لنسق معرفى ضرورى، وأنه يمكن فحسب أن يكون نهاية هذا النسق، أو الحد الأخير فيه - فإن لاڤل يقول لنا: « إنه إذا كان الوجود لا يجد نفسه إلا عند نهاية الجدل، فكيف كان يمكن أن يكون له وجود فعلى عينى إذا لم يكن يحتفظ فى جوفه بتباين العمليات الواقعية التى صعدنا بواسطتها إليه؟ [٣]. وهكذا ينتهى لاڤل إلى القول بأن « المجهود الذى قمنا به يعارض تماماً ما قام به هاملان، وهو مجهود حقيق ببعض اللوم، لأننا لم نتخذ طريق البناء، ولم ننتقل من شئ ما إلى نفس هذا الشئ باحثين عن سلسلة الأوجه التى يكشف فيها الموجود عن نفسه لفكرنا (كما هى الحال عند هاملان). إن فى فلسفة الفهم هذه يفقد العالم شكله المألوف، وعملية السير من البسيط إلى المركب تمحو التنافر الموجود بين الفكرتين المبدأيتين، وأعنى بهما فكرة الفعل وفكرة المعطى، ويكف الذراعان الكبيران للزمان والمكان عن تطويق، أو احتضان الكون كله والعدد الذى هو بكل وضوح غريب عن الواقع يصبح عنصراً من عناصره بدلاً من التنوع

---

١ - Ibid; P.26
٢ - Ibid; P.27.
٣ - Ibid; P.27.

والاختلاف، وأخيراً فإن الانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى بواسطة خاصية مملة ومصطنعة، لاسيما استنباط فكرتي الزمان والسببية الأساسيتين، ولاشك أنه لا يوجد منهج يسمح لنا بإثراء المعطى الذى نبدأ به.

إن الوجود يبقى فى أعماقٍ أكثر تجلياته تواضعاً - يبقى فى امتلائه كما كان يعتقد ليبنتز، وربما بسكال أيضاً [1].

١٢٣ - سوف يبدأ لافل، إذن، من أكثر الأفكار غنى وخصوبة، وهى: فكرة الوجود التى يعتبرها أساس التحليل، ومبدأ خصوبة لا حد لها، على عكس ما يقال عنها فى بعض الأحيان من أنها جنس مجرد، وفكرة عقيمة مجدبة: «إن فكرة الوجود الذى يتنوع، ويتميز، ويتجدد، ويتوالد بغير انقطاع يشبه الصوت الذى هو واحد ومصدر لتنوعات من الأصوات لا ينضب معينها، ولكنه يبقى مع ذلك واحد رغم أن عدداً كبيراً من الأفراد يستمعون إليه» [2].

ولهذا فسوف نحاول فى الفصلين القادمين أن نتتبع الخطوات التى سار فيها لافل عند تطبيقه للمبادئ العامة للمنهج التحليلى فى عالم الحس.

كما سنحاول أن نعرف الأفكار الميتافيزيقية التى بواسطتها نفهم المعطى، والطرق المختلفة التى يشارك بها جسمنا فى الأشياء، أو يدخل فى علاقات مع الموضوعات الحسية التى تملأ الكون من حوله..

وباختصار: فى الفصلين القادمين تحليل لفعل المشاركة عند لافل، وهو فعل يتضمن جانبين: جانب الموضوع أو، الخصائص الأساسية المعطى، وهو الذى سنطلق عليه «استنباط المعطى».

وجانب الذات، أو تصنيف النوافذ التى تطل منها الذات على الموضوع، وهو ما سنطلق عليه اسم «جدل الحواس» فى الفصل الثالث.

---

١ - Ibid; P.23.

٢ - Ibid; P.36.



الفصل الثانى

استنباط المعطى

«الجدل عندنا تسوده فكرة المكان، مادامت هذه الفكرة هى الشكل الأول الذى يتحقق فيه المعطى، ومادات جميع الأفكار التى تكون المادة من خلالها موضع تفكير ما، هى تابعة لهذه الفكرة»

لوى لافل

جدل العالم المحسوس « ص ٣٧ »



تمهيد

١٢٤ - التجربة الأولى التي يمر بها الإنسان هى تجربة المشاركة: «أنا فى العالم». فلو أننا أردنا أن نحلل هذه التجربة، فما الذى يمكن أن نجده؟

بعبارة أخرى، لو أننا حاولنا أن نعيد ترتيب الصورة الكلية بحيث نسير من الأعم، فالأقل عمومية - وهو الترتيب المنطقى الذى كان يسير عليه الجدل الهيجلى من قبل [1] - فكيف تسير عملة الترتيب هذه...؟ كيف يسير الاستنباط من فكرة عامة إلى فكرة أقل منها عمومية..؟

الصورة الكلية الموجودة أمامى هى «الأنا فى العالم»، أو الروح فى قلب الوجود، وهكذا تنشطر الصورة منذ البداية شطرين، بينهما باستمرار نفاذ وتداخل متبادل: الشطر الأول: هو العالم، والثانى: هو الروح وبينهما جسر هو: فعل المشاركة. والصورة العامة التى يعرض علينا فيها العالم هى المادة - هى الماهية المشتركة بين جميع الأجسام - ومادامت المادة فى ذاتها موضوعاً مجرداً لأنه لا يوجد بالفعل سوى الجزئى أعنى الجسم [2] ومادامت المادة هى النسيج الذى فصلت منه جميع الأجسام - فإنه ينبغى فى الترتيب الاستنباطى أن تأتى قبل الجسم بوصفها الشرط الذى بدونه ما كان يمكن للجسم أن يوجد.

ولابد لنا أن نشير هنا قبل أن نمضى فى بسط خطوات الاستنباط إلى خيطين من الخيوط الهامة الأساسية فى الجدل عند لاقل - وأعنى بهما أولاً: أن طريق السير سوف يكون باستمرار من الكلى إلى الجزئى، أو من الجنس إلى النوع، أو من التصور الأكثر عمومية إلى التصور الأقل عمومية، وهى فكرة كانت موجودة فى الجدل الهيجلى كما أشرنا منذ قليل، وثانياً: أننا نجد من ناحية

---

١ - المنهج الجدلي عند هيجل ص ١٥٧ - ١٥٨.

٢ - سوف أجعل الجسم باستمرار ترجمة للكلمة الفرنسية Le Crops لكي أحتفظ بكلمة الجسد للفظ La chair.

أخرى أن هذا التصور الكلى هو نفسه الذى يتفرع ويتنوع ويضع الجزئى، يقول لافل فى هذا المعنى: «هنا كما هى الحال فى كل مكان آخر سوف يوضع الكلى أولاً، وهـــذا الكلى يحمل فى جوفه الأسباب التى تجعله يتجزء ويتحقق بالفعل»(١).

١٢٥ - المادة إذن معطاة، وكل ما هو معطى فهو مادى، أما خارج المادة فلا يوجد سوى الروح وأفعالها وبينهما نجد النفس وأحوالها التى يعتقد لافل أنها تقع فى منتصف الطريق بين الروح والمادة بوصفها تضئ بفعل الروح جزءاً من المادة هو جسمنا. ومن هنا فهى توضح لنا علاقة الكون المادى كله بجسمنا (٢).

لكن إذا كانت المادة معطاة فينبغى ألا نخلط بينها وبين المحسوس، ذلك لأنها - منطقياً- تسبق المحسوسات: فالمادة هى الحيز .. Lieu الذى تشغله جميع المحسوسات وكل نظرية تنكر المادة - أعنى تنكر المعطى - يعافها الحس المشترك كما يقول لافل، لكنه يعتقد من ناحية أخرى أن الحس المشترك نفسه ينزلق نحو المذهب المادى الذى يقع بدوره فى خطأ آخر هو إصراره على أن كل ما هو واقعى ..reel فهو معطى، فى حين أن هناك ما هو واقعى وحقيقى لكنه ليس معطى لأن كل ما هو معطى فهو مادى كما سبق أن ذكرنا، وليس كل ما هو واقعى ومادى معطى. خذ مثلاً حالات النفس تجد أنها ليست معطاة: إننى أعيشها فحسب، وأفكارى أيضاً ليست معطاة لكنها توضح المعطى أعنى أنها تجعله ممكناً قبل أن تفسره، والعقل ليس واقعة معطاة. إنه فعل: بل إن القوة ذاتها ليست معطى، لأننا نستنتجها من آثارها التى نلاحظها فى هذه المادة وفى داخلنا تمتزج المعرفة المباشرة للقوة بممارستها. أن كل ما هو معطى فهو معروف أمام حواسنا وهو يتلقى من الأنا الذى يعيش ويفكر شكل

---

١ - L. Lavelle: La dialectique du Monde Sensible p.41.

٢ - Ibid.

الموضوع وطابع التخارج [١].

أولاً: استنباط المعطى .. Deduction du Donné

١٢٦ - إذا كانت المشاركة هى التجربة الأساسية التى تعتمد عليها جميع أنواع التجارب الأخرى - كما يخبرنا لافل مراراً [٢]. فإن المعطى هو الحد الأول فى هذه التجربة، والحق أن الناس فى حياتهم اليومية يعرفون ذلك لكنهم لا يتجاوزونه، أعنى أنهم لا يذهبون فيما وراء المعطى ويتساءلون كيف يمكن لهذا المعطى أن يوجد بماله من خصائص نوعية...؟

والواقع أن الوجود يفرض نفسه علينا بطريقتين : الأولى : بارتباطه بالوعى الذى نحصله عن وجودنا ذاته والثانية : بواسطة الوعى بالوجود خارجنا. والوجود فى شكله الأول متميز ونشط وبسيط وهو وجودنا نفسه وفى الشكل الثانى يصطدم الوجود من الخارج بالفرد فهو لا معنى له إلا أمام الفرد. وهو لأنه يتجاوزه فإنه يظل إلى حد ما غير متعين - يقول لافل : «الفرد يصبح ذاتاً ويصبح الكون بأسره أمامه جملة أو مجموعة من الأشياء المحسوسة، فالفرد يبدو كما لو كان المركز الذى تلتقى عنده خيوط الواقع، وعن طريق الوعى فإنه يمتزج بالفعل العقلى الذى يؤسس ماهيته، وهذا الفعل الذى يبرر نفسه بنفسه يتعارض مع ما ليس فعلاً، أعنى مع الشئ أو الموضوع الذى يبقى مستقلاً عن كل مقولة حتى يكون له معنى فى علاقته بنا. عندئذٍ يصبح هذا الشئ، أى هذا الموضوع، عنصراً من عناصر حياتنا الذاتية».

١٢٧ - معنى ذلك أنه لا يوجد مادة إلا بالنسبة لفرد ما، غير أن المادة الموجودة هى - فيما يبدو - مادة تكفى نفسها بنفسها بغض النظر عن إدراك الإنسان لها أو بغض النظر عن كل تفكير فردى.

---

١ - Ibid: p.42.

٢ - L. Lavelle: La dialectique du Monde Sensible p.46.

أى أن المادة - وإن كانت لابد أن تظهر لفرد ما- فإن هذا الفرد لا يمكن له أن يخلقها. ومن ناحية أخرى فإن الإدراكات الحسية التى يدرك بها الفرد المادة ينبغى أن تختلف وتتنوع بما أنها تطابق طبيعة الذات المدركة، وأن تتنوع وفقاً لتنوع الأوضاع التى تشغلها الذات بالنسبة للكون.

والمادة التى ترتدى أمام الفرد ثوب الشئ تبقى من حيث المبدأ فعلاً. . . Un acte للعقل الكلى وتصبح مستقلة أمام الفرد عن الحالة الذاتية التى يدرك فيها هذه المادة (١).

لكن إذا كانت المادة فى ذاتها تمتزج بالمعقولية الخالصة أو أن لها ارتباطاً داخلياً بالفعل الذى تتحقق به، فإنه يمكن أن يعترض معترض فى هذه الحالة قائلاً: إنه إذا صح وكانت جميع الأشياء مادية، وإذا كان كل شئ من هذه الأشياء له واقع داخلى عن طريق العل الذى يتحقق به - فإن ذلك يعنى أن كل شئ سيكون له وعى وحياة. لكن، ألا يجب أن تكون جميع الأشياء الموجودة فى الكون موجودات، وأشخاص - إلى حد ما - كما تقول لنا نظرية «المونادات» عند ليبنتز؟

والحق أن هناك ثلاثة أنواع من الوجود كما يقول لافل:

١ - الوجود فى ذاته، أو الوجود فى الله منظوراً إليه على أنه عقل كلى.

٢ - الوجود لذاته أو الوجود الفردى، أو وجود الإنسان.

٣ - الوجود للآخر، أو الوجود بوصفه شيئاً.

وإذا تأملنا قليلاً، هذا التقسيم الثلاثى الذى يأخذ به لافل، لوجدنا أنه فى الواقع يذهب إلى ما ذهب إليه ليبنتز من قبل ولكن بطريقة أخرى.

فهو يرى أن الواقع كله منظوراً إليه فى مجمله، هو وجود فى ذاته (النوع الأول أى هو الله) بما أنه إذا ما نظرنا إليه فى ماهيته لوجدناه معقولية خالصة.

---

٧ - L. Lavelle: La dialectique p.46.

لكن لو أن هذا الوجود العام الكلى بدأ يتجزء ويوجد بوصفه أفراداً، فإن مجموعة الأشياء الموجودة ترتدى ثوباً مادياً؛ ومعنى ذلك أن لافل ينظر إلى العالم نظرة روحية من حيث صلته بالله، بينما يحتفظ فى التجربة البشرية بالوجود بوصفه شيئاً ما. والموجودات الفردية هى بالضرورة - فى نظره - موجودات منفصلة تنفصل بعضها عن بعض، وهى كذلك بمعنى ما بالنسبة للموجود الأول الذى توجد بواسطته، وإذا نظرنا إلى ماهية المادة من حيث صلتها بالفعل العقلى، لوجدنا أنها لابد أن تكون فعلاً غير منفصل.. non-separe[1].

١٢٨ - يرى لافل أنه كان من المستحيل أن نستنبط المادة دون أن نستنبط الموجودات، ولا يرجع ذلك إلى أن المادة تشكل فئة جزئية خاصة من الموجودات، وإنما يرجع إلى أنه مادة بالنسبة للموجودت الجزئية. ومع ذلك، فإننا حين نلفظ كلمة الشئ، فإنه لابد لنا أن نحتالط فلا نفهم - كما يفعل كثيرون - من هذه الكلمة وجوداً مستقلاً يبقى من أجل ذلك بغير فكر، وتكون له وحدة واقعية يمكن أن تشبه الوحدة الواقعية لشخص ثابت لا يتحرك إذ الواقع أن هذا الاستقلال لا معنى له إلا إذا كان هناك موجود ذاتى يدركه ولا يمكن أن يكون لهذا الاستقلال قيمة كشكل واقعى إلا أمام ذات تستطيع إدراكه.

ومع ذلك، فإذا لم يكن للأشياء بذاتها فردية عميقة فهل يمكن أن يقال ذلك أيضاً على «الأجسام»؟إن الأجسام عند لافل هى الموجودات الجزئية التى تمثل مجموعات معينة لكيفيات مادية محددة يمكن أن تزيد أو تنقص دون أن تتغير طبيعتها، وكل عنصر جسمى هو عنصر جزئى شأنه شأن كل عنصر من عناصر المادة، طالما أنه لا يوجود وجوداً فعلياً إلا الجزئى فإن كل عنصر جسمى مثله مثل العناصر المادية الأخرى هو أيضاً عنصر جزئى.

والأجسام هى التحقق الفعلى للمادة، غير أنه لا يوجد بينهما تفرقة أو

---

١ - L. Lavelle: Ibid, P. 47.

تميز كما هي الحال في الموجودت الواقعية، وإنما هي تشكل خيوطاً متصلة في نسيج المادة وترسم على السطح صفة الوجود المستقل [1].

ثانياً: استنباط الامتداد . . Deduction De L'etendue

١٢٩ - الخاصيتان الأساسيتان للمادة - في نظر لافل - هما الاتصال والتمييز وهما خاصيتان تشبهان إلى حد كبير الإيجاب والسلب عند هيجل، فالاتصال هو الإيجاب بلا تعين بغير تحديد، في حين أن السلب هو التميز والتفرقة والانفصال. وهما عند لافل - كما كانا عند هيجل من قبل - لا ينفصلان قط.

لكن إلى هذا الحد ينتهي التشابه بينهما ذلك لأن الاتصال عند لافل يعبر بعد ذلك عن كلية الوجود من حيث هو معطى، أما التمييز فهو يعبر عن النشاط الذي يمارسه العقل الكلي في المحسوس، أي أنهما عنصران متمايزان أساساً في حين أنهما كانا عند هيجل عنصراً واحداً يتخذ مظاهر شتى: فالوجود أو الإيجاب هو نفسه الذي يتحول إلى سلب أو إلى عدم، والتمزق والتنوع يحدث في داخله هو.. إلخ. ومع ذلك، فإن لافل يجمع بين الفكرتين في فكرة واحدة فيقول لنا: «إن الاتصال الذي يتحقق فيه تمييز لا ينضب هو المكان» [2].

١٣٠ - على هذا النحو يصل لافل إلى فكرة المكان وهو يرى أن الانتقال من استنباط المعطى إلى استنباط المكان، إنما يشكل خطوة متقدمة ملحوظة في النظرية التي يضعها عن المادة، وذلك لأنه على الرغم من أن كل معطى فهو جزئي وعيني، فإن فكرة المعطى نفسها فكرة مجردة؛ إنها التعين الأول الذي

١- Ibid, p.48.

٢- L. Lavelle: La dialectique atc p.51-52.

تتسم به المادة ومن هنا فنحن فى الواقع نسير خطوة أبعد بواسطة فكرة المكان التى تتضمنها أو تستلزمها فكرة المعطى [(١)].

ولا يوجد شئ يملك خاصية الاتصال مع المكان سوى الزمان غير أن الزمان ليس متصلاً متميزاً. . Continu distinct بل هو متصل فحسب بلا تمييز، أما المكان فهو ليس فحسب الحيز.. Lieu الذى يشمل جميع التمييزات الواقعية أو الممكنة وإنما هو النموذج أو الذى على أساسه ننظم فكرتنا ذاتها عن التمييز [(٢)].

والاتصال والتمييز - عند لافل - لا ينفصلان؛ فالتمييز إنما يتحقق داخل المتصل، والمتصل هو نفسه عبارة عن واقع داخل تمييز يتجدد باستمرار والتمييز - دون الاتصال - يؤدى بنا إلى وجود متعثر متناثر أو إلى ذرات من الأجزاء لا رابطة بينها مثلها مثل حبات العقد التى لا يجمع بينها خيط واحد، ولذلك فإنه بدون التمييز فما كان فى استطاعة الاتصال أن يقدم لنا سوى وجود متصل لا تعين فيه، أعنى وجوداً مجرداً.

١٣١ - وعلى الرغم من أن الاتصال والتمييز La continuite et la Distinction سمات يتسم بها المكان، ويتضمن كل منهما الآخر، ويدل عليه، فإنها ليست على مستوى واحد، إذ يبدو الاتصال مشتقاً بطريقة مباشرة من الوحدة الإلهية، وهو يعبر عن ذلك الون من الأبدية الذى يدين به كل موجود للمبدأ الذى أوجده، وهو - لهذا السبب- يناسب حياة الروح حيث تهتز فيه جميع الموجودت الروحية النسبية.

أما التمييز فهو على العكس يفيدنا بصفة عامة فى تمثل الأشياء وهو يبدو لنا خاصية للنتائج وللمادة وللأجسام.

ومن الغريب - فى رأى لافل - أن المرء يمكن أن يقيم بين هاتين

---

١ - Ibid p.61.

٢- Ibid p.52.

الفكرتين نوعاً من العلاقة المقلوبة والمعكوسة. . renversé . والواقع أنه بما أن الفعل الأساسى للعقل هو التمييز، فإن الاتصال لا يكون سوى نتيجة له، وهو نتيجة لتمييز لا ينقطع أبداً، وإنما سير حتى المطلق ومن هنا فإن الاتصال هو رؤية التمييز الخالص بواسطة موجود مناه. وعندما يحاول المرء أن يتمثل الموجودت الروحة على أنها أشياء فإن روحانيتها تظهر أفضل فى الاتصال مما تظهر فى التمييز الذى، على الرغم من أنه الفعل الأساسى للروح، أو أنه فعلها الخاص، فإنه لا يمكن ملاحظته بطريقة خارجية إلا عندما يمارس أعنى أنه لا يمكن ملاحظته إلا فى داخل المادة.

ومن الواضح أن الاتصال الذى يعزوه لافل إلى الروح هو اتصال مجازى، وليس حقيقياً، ذلك لأن الاتصال فى رأيه هو خاصية الأشياء ولكن بما أنه يشهد على ثراء الوجه الأول للوجود فسوف يظهر لنا على أنه الخاصية التى تتناسب مع الروح أكثر إذا ما حاولنا أن ننظر إلى الروح نظرة موضوعية.. حتى أن الاتصال الذى يشكل لحمة الواقع يعبر بطريقة أفضل عن تمييز متجمد ثابت عن ماهيته الروحية. إن التمييز هو آن واحد فعل الروح، ونتيجة هذا الفعل (المكان والمادة).

أما الاتصال فهو يمثل فى المادة دوام الفعل الذى أوجدها، وبما أنه يلحق المادة بالروح الخالص، فإنه سوف يكون فى استطاعته أن يقدم لنا لوناً من التمثل المادى للروح (١).

١٣٢ - ويوجد التمييز بالفعل عندما يوجد الموجود الجزئى بجميع تعيناته، وهو هاهنا ينتمى إلى وسط يمكن أن تتعقب فيه التمييزات الممكنة وهذا الوسط هو المكان.

ولقد سبق أن ذكرنا أن لافل يعتقد أن المادة لا توجد وجوداً فعلياً لأنها نسيج الأشياء «أو هى لحمتها وسداها» ومن هنا فإن ما يوجد بالفعل هو الموجود الجزئى أعنى: الجسم.

---

١ - Ibid p. 52 - 53.

ونقـول الآن : إن المكان لا يوجـد وجـوداً فـعليـاً، ولكن مـا يوجـد هو الامتداد فالامتداد فى نظر لافل هو الخاصية الأولى للجسم أو هو ماهيته المادية. وجمـيع الخـواص الأخرى التى يتـصف بـهـا الجـسم إنمـا تعبـر عن تعـينات أو تحديدات معينة للامتداد كـمـا تعبـر عن قوانين المكان المجـرد وينبـغى أن يستنبط بطريقة منفصلة فى نظرية عن المـادة كتلك التى يعرضـها علينا لافل ويريد لها أن تتطور بطريقة نسقية [1].

١٣٣ - ويذهب لافل إلى أن اتصال المكان رغم أنه عنصـر أسـاسى فى تكـوينه إلا أنه قد حجب عنا أصالته، فالمكان - كما يقول لافل - يبـرز لنـا غـزارة المـعطى وثراءه أمام الروح المتـنـاهى. ويسـوق لافل مـجـمـوعـة مـن الخصـائص الأسـاسـية للمكان يمكن أن نوجزها فيما يلى : وهى أقرب ما تكون بتعريفـات أساسيـة للمكان :

١ - المكـان : هو ارتبـاط بين عناصر الكثـرة، وهو ارتبـاط حـسى أكثـر منه ارتبـاط عقلى.

٢ - التمييز : هو الخاصية المبدأية للمكان.

٣ - المكان : هو الحيز الذى تشغله جميع التمييزات.

٤ - المكان : هو التعين الأول للعالم الواقعى.

٥ - إذا ما صعدنا حتى الفعل الأساسى للعقل، فإننا نستطيع أن ندرك طبيعة المكان الخاصة.

٦ - المكان يعبّر عن نتيجة هذا الفعل الأساسى للعقل وعن إتمامه أو إنجازه

٧ - الاتصال يـعبر عن التـمـييـز الخالص عندمـا يمارس بلا حـدود وبشكل مطلق كما هو معطى لذات متناهية وهذا الاتصال يمثل الحركة التى تقطع فيها الأجزاء المميزة للمكان بواسطة ذات تحيا فى الزمان، وتحت هذا الشكل الأخير، فإن اتصال المكان يعبر عن اتصال الزمان.

---

١ - L. Lavelle: Ibid.

١٣٤ - ولاشك أن لافل لا يعترف بتميز آخر إلى جانب التميز المكانى، ذلك لأن التميز الكيفى، هو تميز يظل بطريقة خالصة لأن التمييز الكيفى يظل مجرداً بطريقة خالصة ما لم يتحقق فى أحياز.. Lieux مختلفة. وهو يذهب، من ناحية أخرى، إلى أن المكان غير مجانس، وأن خاصية التجانس المزعومة للمكان هى خاصية مجردة وسلبية وهى لا تعنى سوى المكان إذا ما أخذ على حدة لما تضمن أى تباين أو اختلاف كيفى، لاسيما وأن تغير الحيز متميز عن التغير الكيفى. ولاشك أن تغير الحيز سابق فى ترتيب الاستنباط عن الحركة وبالتالى فهو مستقل عنها.

ويذهب لافل أيضاً إلى أن فكرة المكان لا تنفصل عن فكرة اللامكان. يقول فى هذا المعنى: «الواقع أنه حتى بغض النظر عن التميزات التى قمنا بها بالفعل فى المكان، فإن المكان لا يمكن أن يظهر إلا على أنه نظام مرتب من التمييزات الممكنة، وها هنا يكمن الفارق الحقيقى بين فكرتى المكان والامتداد، وذلك أن جميع التميزات تُمثَّل فى الامتداد على أنها وقائع، على حين أنها تُمثَّل فى المكان على أنها ممكنات ومن هنا يأتى الطابع المجرد لفكرة المكان. لكن الممكن ليس له ما صدق أكثر من الواقعى؛ إنه يعبر - تصورياً - عن شروط التمثل التجريبى للواقعى. وهو يسير فيما وراء المحسوس حتى يصل إلى معقولية فقيرة وبشرية [١].

١٣٥ - والمكان فى نظر لافل كل «وهو يعطى ككل»، ومن يعطى المرء قطعة من المكان، فإنه يعطى هذه القطعة كلها أو بأسرها، مادامت هذه القطعة لا يمكن أن يحدها إلا المكان، ومادامت تشمل فى ذاتها الخاصيتين الأساسيتين للاتصال والتباين [٢]. وهذه هى الفكرة التى ذهب إليها كانط من قبل؛ فقد كان كانط يرى أن المكان يعطى ككل أو أنه معطى قبل أجزائه أو أنه يسبق هذه الأجزاء ولهذا السبب فإن الجهد الذى يبذله المرء لكى يصل إلى عنصر أخير أو

---

١ - L. Lavelle: La dialectique p.55.

٢ - L. Lavelle: Ibid; p.50.

إلى آخر عنصر هو جهد محكوم عليه بالفشل. وعموماً فإن هذا العنصر الأخير لا تهتم به إلا المحاولات الفلسفية التي تبذل في إعادة البناء فحسب: إن المكان هو الحيز الذي تشغله النقاط، والنقطة - موضوعياً - واقعية، ما دامت تعبر عن وضع . situation لكن الوضع ليس عنصراً يدخل في تكوين المكان: إن الوضع يحدد المكان لأنه يفترضه.

١٣٦ - والمكان في ذاته كما يخبرنا لافل غير متحرك . immobile. والتباين والاختلاف الذي يمكن للمرء أن يميزه في المكان يكفي لأن يؤسس فكرة عدم قابلية المادة أو الاختراق ..impenetrabilite وإذا كان اتصال المكان وإمكان قسمته إلى ما لا نهاية سوف يجعل من المستحيل على الإنسان أن يجتاز أية مسافة من هذا المكان كما ذهب إلى ذلك زينون الإيلي قديماً، وأكثر من ذلك سوف يجعل الحركة نفسها مستحيلة، فإننا نستطيع أن نطبق هذا المبدأ على الزمان فنقول: إذا كان الزمان متصلاً، وإذا كانت قسمته إلى ما لا نهاية ممكنة، فإنه لا يمكن للمرء كذلك أن يقطع أي جزء من أجزاء الديمومة وما كان يمكن له بالتالي أن يعيش أو أن يبدأ في الحياة. فسوف يكون البدء في الحياة مستحيلاً تماماً كالبدء في الحركة..! ومن هنا، فإننا سوف نجد في أصالة الديمومة وفي الارتباطات الجديدة التي تدخلها إلى قلب المكان بواسطة اتحادها معه حلاً للمشكلات الكلاسيكية المتعلقة بإمكانية الحركة [1].

ثالثاً: استنباط الديمومة ... Deduction De la Duree

١٣٧ - «الأنا في العالم» هي التجربة الأساسية عند لافل، حين يوجد الفرد في العالم فلابدأن توجد معه علاقة بين طابعه المتناهي وبين لا نهاية العالم الذي يوجد فيه هذا الفرد، ولما كانت تمثلاته عن الكون محدودة، ولما كان المكان معطى كله، فإن هذا الموجود الجزئي - أو الإنسان - لابد أن

١ - L. Lavelle: Ibid; p.57.

بالموجودات الجزئية أو العناصر الأخرى فى الكون وفقاً لنظام جديد لا يكون فيه المعطى كلاً بل جزءاً. ويتحد هذا النظام الجديد مع الوجود اتحاداً مؤقتاً، وهذا النظام الجديد - فى رأى لافل - الزمان، وهو يحمل نفس الطابع المتناهى الذى كان للمكان والذى بدونه يعجز عن استيعاب هذا التنوع الهائل للصور المتناهية فى الكون، وعن تمثل الوجود الشامل [1].

١٣٨ - هذا النظام الجديد الذى بواسطته «يتصفح» المرء ما فى العالم من موجودات وعناصر، هو نظام تدخله الذات إلى العالم، فالزمان ذاتى، وهذا ما يذهب إليه لافل منذ البداية، ويعتقد أن «تلك ملاحظة مباشرة تسبق كل نظرية» [2]. ولقد سبق أن رأينا أن المكان هو الحيز الذى تشغله الموضوعات الخارجية، وحين نقول الآن إن الزمان هو مجال الحياة الداخلية فإننا فى هذه الحالة لا نقول أكثر من أن جيع الإدراكات الحسية تتضمن عنصراً مكانياً على حين أنه من المستحيل إدراك الزمان بوصفه موضوعاً لأننا لا ندرك الزمان ولكننا نعيشه. والحق أن لافل لا يذهب، فحسب، إلى أن الزمان ذاتى بل ينتهى إلى القول بأن الزمان هو أساس الذاتية نفسها لأن السلسلة التى تألف من مجموعة من الحلقات هى الحالات التى يمر بها الفرد لا يمكن أن تكون حياة شخصية اللهم إلا إذا ما ارتبطت فيما بينها فى وسط متصل Continu خارج المكان أعنى بعيداً عن كل تخارج وبطريقة تجعله لحمة داخلية تماماً لا يكون لها معنى إلا بالنسبة لنا. والزمان فى رأى لافل يحقق هذه الشروط فهو من ناحية متصل إذ لا يمكن للمرء أن يعبر عن الخاصية الأساسية له إلا بواسطة أفكار تدل على التدفق والجريان، فالزمان انتقال وعبور ولكنه ليس جملة أو مجموعاً فهو لا عناصر له ولا يتكون من أجسام. وإذا كان المكان يمثل عنصراً فى تكوين الواقع فإن الزمان على العكس يعبر عن النظام الذى يمثل فيه الواقع

---

١ - L. Lavelle: Ibid; p.64.

٢ - Ibid, p.65.

أمام حساسية ما unesensibilite وبما أن الزمان علاقة فهو ليس معطى ولا يكون له معنى إلا من خلال الفعل الذى يجتازه أو يقطعه وماهيته الأساسية روحانية، وهو قد يكون وسيلة للفرد يحقق بها التمييزات المختلفة لكنه، لايعرض هو نفسه تمييزات جاهزة [1].

١٣٩ - يعبِّر الزمان عند لافل أصدق تعبير عن فكرة الاتصال ، بل إنه - في نظره - نموذج الاتصال، ومبدأ كل اتصال تجريبى ؛ ومن هنا فإن الاتصال الموجود فى المكان ليس إلا تعبيراً عن وحدة الحركة التى بواسطتها تجتاز عناصر المكان المختلفة في الزمان ؛ ومن هنا فإن دور الزمان هو إلغاء التميز لا خلقه، وإذا كان الزمان اتصالاً وعلاقة وفعلاً، فهو لا يمكن أن يبدو كما يبدو المكان نوعاً من الوسط . . milieu أو خزاناً فارغاً تملؤه الظواهر باحكام، فالزمان لا يكون واقعياً إلا فى اللحظة التى يتم فيها الفعل الذى يشكله وبما أن هذا الفعل لا يشتمل على الكلى فلابد أن يكون زائلاً، فهو حاضر يتلاشي وبالنسبة لله فالكون كله حاضر مرة أخرى واحدة؛ إذا ترى الأشياء فى نهار الأبدية. والواقع أن لافل يعتقد أيضاً أن الزمان جوهر لا يتغير - يقول فى هذا المعنى ؛ «لو شئنا الدقة لقلنا ؛ إن الزمان لا يتغير قط، إنه نظام مجرد للتغيرات ليس له إلا وجوداً ذاتياً وهو لا يصل إلى الموضوعية إلا فى الحاضر حيث يلحق بالأبدية. وهكذا فإن الحاضر لا يمكن مقارنته بالماضى والمستقبل، إنه العقدة التى تلتقى فيها الذاتية والموضوعية » [2].

١٤٠ - الزمان عند لافل، إذن جوانى داخلى متصل لا متناهٍ وذاتى يخلو تماماً من كل مادة حسية، ويعرض نفسه فى شكل حاضر من التوالى.. Suc-cession وإذا تساءلنا عن سبب ذلك، كانت الاجابة إن الذات الفردية فى رأى لافل لا تبقى فى اتصال أو ملامسة مع الواقع إلا عن طريق حدٍ يتلاشى باستمرار

---

١ - L. Lavelle: Ibid; p.64.

٢ - Ibid, p.65.

فيجب علينا أن نغض النظر عما أدركناه تواً، وأن نتجاهل ما سيكون حتى ينكشف التطابق والاتحاد بين الذات والموضوع الذى هو الحاضر يسقط بغير انقطاع فى الماضى، على حين أن الوعى الحاضر يجور باستمرار على المستقبل: «كالنهر الذى ينحر ضفتيه بغير توقف» (١). وفضلاً عن ذلك فالماضى يشكل جزءاً أساسياً فى طبيعتنا الذاتية رغم أنه ليس واضحاً باستمرار وضوح الحاضر، ومن هنا فإن الإدراك الذى كان يحقق فى الحاضر لوناً من الاتصال بين الذات والموضوع ينفصل عن الموضوع بمجرد إن يلغى الحاضر نفسه ويأخذ شكلاً روحياً خالصاً فى عملية التذكر. غير أن التذكر نفسه لا يكون واقعياً إلا من خلال الوعى الحاضر الذى يوضحه ويلقى عليه الضوء ويربطه بعالم الموجودات لكن الحال تختلف عن ذلك أتم الاختلاف فيما يتعلق بالمستقبل. فعلى الرغم من أنه يمكن أن يكون فى الحاضر موضوع تنبؤ فإن عناصره ستكون مستعارة من الماضى، لأنه لم يتجسد بعد فى فرديتنا الذاتية، وسوف يظهر المستقبل دائماً بالنسبة للحاضر لا فقط كإثراء أو غنى بل كخلق حقيقى (٢).

١٤١ - استقلال الذات أو ما يسيمه لافل «فعل حياتنا الشخصية الخاصة» لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان هناك اتصال أو احتكاك بالأشياء (وهو اتصال ضرورى لوجوده وللأشياء معاً) - يتم بواسطة حد .. Une Limite غير أن هذا الحد لابد أن يكون فى آن واحد دائماً ومتحركاً.

ومن هنا جاء ظهور الزمان، أو ظهور نظام ذاتى موجه بغير أبعاد (فالمكان وحده عند لافل هو الذى يشتمل على أبعاد) ويرتبط بذاتية نشطة يلقى وجود الحالى بالماضى والمستقبل فى العدم برغم أن الماضى ملازم للأنا الحاضر (وصفه لافل بأنه جثة ميتة يحملها الأنا على كتفيه باستمرار) الذى

١ - L. Lavelle: Ibid; p.65.

٢ - Ibid P. 66.

يساهم فى تكوينه على حين أن المستقبل يفتح ميداناً أمام حريته وآماله [١].

١٤٢ - بما أننا نتمثل الكون الواقعى، فإنه لهذا السبب يدخل فى تيار الصيرورة كما أن تطوراً باطناً يجعله يظهر ويختفى فى كل لحظة. فنحن فى نظر لافل نجر العالم إلى الصيرورة وندخله فى نظام الديمومة والزمان، وإذا ما نظر إليه المرء فى شموله، أعنى على أنه معطى لوجد أنه ليس له بداية ولا نهاية فى الزمان، ومهما يكن من شئ فإن لافل لا يهدف إلى إقامة تعارض بين عالمين؛ عالم موضوعى ثابت.. immuable وعالم ذاتى متحرك ومتغير، فهما عنده عالمان متداخلان غير أن نظريته فى الزمان تصطدم بهذا الاعتراض الآتى؛ إذا كان أساس الزمان فى حياتنا الداخلية فإن ذلك يعنى أنه لا قيمة للزمان، اللهم إلا من خلال هذه الحياة نفسها، ومعنى ذلك أنه لن يكون للزمان طابعاً كلياً مادام لا يحمل طابعاً موضوعياً. غير أن لافل يرد على هذا الاعتراض بقوله؛ «إن الزمان يرتبط بالمكان ارتباطاً موضوعياً وواقعياً عن طريق الحركة، ومعنى ذلك أنه ليس عارضاً ولا حياة ذاتية مصطنعة. كما أننا ينبغى أن نلاحظ من ناحية أخرى أنه إذا كان الزمان يقوم على أساس الوجود الذاتى فإن ذلك لا يعنى أنه يقوم على أساس ذاتية فردية خاصة.

إذ لاشك أن لافل يذهب إلى أن هناك ماهية موضوعية عامة للذاتية، إن صح التعبير، وبالتالى فإن هناك طبيعة مشتركة عامة للزمان الذى يجذب الحياة الداخلية وجميع الذوات المتناهية إلى نفس المجرى أو إلى تيار واحد[٢].

١ - L. Lavelle. Ibid P. 69.

٢ - Ibid, p.70.

رابعاً: استنباط الحركة ..

Deduction Du Mouvement

١٤٣ - يمكن أن نقول بصفة عامة إن الحركة هى نتيجة مركب الامتداد والديمومة غير أن استنباط الحركة يهدف إلى أن يبين كيف يتألف هذا المركب؟ وما هى نتائج أو آثار الحركة على نظرية المكان وقياس الديمومة؟ (١).

١٤٤ - سبق أن ذكرنا أن المكان هو حيز المواقف . Situations.، وحتى إذا كانت هذه المواقف تختلف فيما بينها أتم الاختلاف، وحتى إذا كانت توجد أجسام فردية فى المكان لا تكفى لظهور الحركة، وليس فى استطاعة المرء سوى أن يقول إن المكان بأسره مع الأجسام التى يشملها تجد نفسها مشدودة فى الصيرورة.

إننا حين نصل إلى الحركة فإننا نصل فى رأى لافل إلى العنصر المركزى فى نظريته عن المادة، فالحركة هى حدٌ معقَّد يوِّحد بين الامتداد والديمومة ويجعل الزمان والمكان عينين. وقد كان الزمان والمكان - قبل وصولنا إلى الحركة - أفكاراً مجردة. ولهذا كان فى استطاعة المرء أن يجعل من كل منهما موضوعاً لتفكيره على حدة أعنى أن يفكر فيهما بطريقة منفصلة.

أما الآن فإن الحركة تجمعهما معاً وتشركهما معاً بحيث يظهران كظاهرة فى العالم للمرة الأولى. ومعنى ذلك أنه بواسطة الحركة فإن الزمان الذى هو فى الأصل ذاتى، والمكان الذى هو فى الأصل موضوعى يجتمعان معاً لتكوين العالم التجريبى، أى أن الحركة فى نظر لافل تحقق خيطاً أساسياً فى فعل المشاركة أو التقاء الأنا بالعالم. فالحركة تنتمى إلى العالم الطبيعى ولا تنتمى إلى العالم الداخلى، لكن السريان الزمنى مع ذلك لا معنى له إلا بالنسبة لذات معينة ونحن

---

١ - L. Lavelle: Ibid; p.81.

فى حـالة الحـركـة تكون مع ظاهرة مـا وهى الظاهرة التى يتحقق فيها مركب تجريدات الزمان والمكان فى الجزئى [١].

١٤٥ - وتعبر الحركة فى رأى لافل عن علاقة بين الجزء والكل، فكل موجود من الموجودات الفردية له حدود فى المكان وموقف أصيل وفريد، ولكن الحركة تجعله قادراً على أن يشغل على الأقل نظرياً جميع المواضع التى هى فى هذه اللحظة خارجية عنه. وهكذا نجد أن الحركة تعبر عن اتفاق بين الجزء، والكل، والمتناهى، واللامتناهى.

وإذا كان الفرد لا يجتاز بالفعل جميع المواضع التى هى خارجية عنه، فإن ذلك يرجع إلى أن ديمومة الحركة لها حدود فهى تعبر فى الزمان عن حدودها المكانية. وبعبارة أخرى، الحركة لها فى المكان كما أن لها فى الزمان نقطة بداية ونقطة نهاية، لكن لا هذه، ولا تلك تعبر الطبيعة الجوهرية للحركة، ومعنى ذلك أننا نستطيع أن نجعل العلاقة بينهما (أى بين البداية والنهاية) موضع تفكير فى كل لحظة وهذه العلاقة هى السرعة . . La vitesse [٢].

١٤٦ - وتقوم الحركة عند لافل بدور هام فى العالم الخارجى، إذ أنها العامل الحاسم فى تحديد الأجسام، والتمييز بينها وإضفاء طابع الاستقلال على كل منها. يقول لافل فى هذا المعنى: «إن الجسم المعين لايحصل على استقلاله فى العالم، اللهم إلا إذا أكد أو ثبت هذا الاستقلال بطريقة حسية حين يستقبل حركة تعارض بينه وبين الأجسام التى تجاوزه وتميز بينهما؛ وكما أن الحركة هى فى آن واحد ضرورية ومتناهية وسببية، فإنه لابد أن تكون الأجسام فى العالم على هذا النحو أيضاً [٣].

لكن قد يقال: إننا نستطيع أن نتعقب بعض التحديدات فى مكان غير

١- Ibid, p.48.

٢ - L. Lavelle: Ibid; p.88.

٣ - Ibid P. 89.

متحرك وهذه التحديدات تكفى لعزل أجزاء معينة عن أجزاء أخرى وأن تضفى عليها نوعاً من الاستقلال الذاتى، ومعنى ذلك أن استقلال الأجسام لا يعتمد بالضرورة على الحركة.

غير أن لافل يرد على هذا الاعتراض بقوله: إن هذه القسمة أوعملية تعقب التحديدات تفترض أيضاً حركة على الأقل من الناحية النظرية، ومن ناحية أخرى فإن هذه القسمة فيما يقول لافل أيضاً تبقى مصطنعة فى اللحظة التى يصبح فيها الجزء المعزول قادراً على أن يتحرك وأن ينفصل نفسه عن بقية الأشياء بطريقة واقعية. وفى هذه الحالة ينتقل الجسم من الاستقلال المجرد إلى الاستقلال العينى الحقيقى.

ويعتقد لافل أن هناك حركة للروح وهى حركة خلاقة لكنها حركة تحليلة وليست حركة تركيبية، والسبب فيما يقول لافل، هو أننا لابد أن نسير من المعقولية الخالصة وغير المشروطة إلى المعقولية المتناهية والمجزأة. وأما التركيب فهو على العكس يبدأ من معطىً أدرك أو من علاقة لا متعينة ويشرع فى إعادة بناء الكون من جديد وفقاً للارتباطات العقلية التى هى بدورها معطاة بوصفها مكونات نشاطنا. وطريقة السير التحليلية التى يفضلها لافل تقودنا إلى إدراك الكل على أنه سابق على مجموع أجزائه وإلى اعتبار الجسم متميزاً تميزاً تاماً فى الكون طبقاً لحاجات منطقية وعملية. حتى أن الأجسام لا توجد إلا بالنسبة للإنسان، وتميز الأجسام إنما هو نتيجة تحليل زمانى وهذا التمييز يتأسس من الناحية الموضوعية على الحركة «غير أن الحركة نفسها تدخل الديمومة فى الأشياء، وإن كانت قسمة الأجسام إلى ما لا نهاية ليست إلا تعبيراً عن اتصال الزمان ولا تناهيه». إن القسمة الواقعية للأجسام لن تتوقف، وكذلك لن يتوقف جريان الزمان، فهو لا يمكن أن يكون له نهاية فى لحظة معينة: إن افتراض إمكان توقف هذه القسمة أو إمكان وجود أنواع لا تقبل القسمة إنما يعنى افتراض أن الروح يمكن أن تكف عن ممارسة نشاطها أو أن تتوقف عن مزاولته، أعنى: أن تكف عن الوجود.

خامساً: استنباط القوة . . Deduction de la Force

١٤٧ – القوة فى نظر لافل، هي بالنسبة للزمان كالكيف بالنسبة للمكان، فكما أن المكان تبدأ به نظرية المادة وهو يحقق مباشرة تصور المعطى تحت شكله الخالص والبسيط – فإن الكيف ينهى هذه النظرية وهو يضفى على هذا المعطى نفسه التعين الأخير والضرورى الذى يجعل العينى يوجد[1]. ولقد تعرضت فكرة القوة لهجمات عنيفة خصوصاً من المذهب المادى نظراً لأننا لا نستطيع مشاهدتها فى التجربة الفيزيائية، وإنما يمكن لنا فحسب أن نلاحظ نتائجها ولهذا فإن هذا المذهب يريد الاكتفاء بالحركة دون القوة على اعتبار أن الحركة أكثر كفاية وإقناعاً من الناحية التصورية. كما أنها تمتاز بأنها تتعين تعيناً حسياً فى المكان الموضوعى، لكن المشكلة فى الواقع أعمق مما يذهب إليه المذهب المادى فالقوة هى جوانية الحركة، وليس ثمة شئ فى هذا العالم يمكن تفسيره بغير علاقته بجوانية ما، لأنه بغير الجانب الجوانى، وبعيداً عن الأفعال لا يوجد سوى المعطيات، ولا يوجد وجوداً يمكن أن يكون وجوداً للآخر فحسب، دون أن تكون له قيمة بالنسبة للوجود لذاته. ومع ذلك فينبغى ألا نفهم هنا من لفظ الجوانية أنها تعنى الوعى، وأن القوة بالتالى هى وعى بشكل ما ». إن الجوانية التى يقصدها لافل هنا « جوانية بغير وعى une interiorite sans consience فالقوة لا تنفصل هنا عن وجود الجسم، ونحن نعرف أن الجسم ضرورى لكى يشهد فى آن واحد على حدودنا الخاصة وعلى مكاننا فى نسق العالم وعلى واقعنا بوصفه شيئاً من أجلنا، وإذا كان يمكن أن يكون هناك فعل مؤثر على العالم الخارجى، فإن ذلك لا يكون ممكناً إلا إذا كانت هناك فى هذا العالم الخارجى طبيعة مشتركة بينه وبين القوة التى تؤثر فيه، وبالتالى فإن القوة لا تنفصل عن عالم المعطيات. وإذا ما قال قائل: إن الفعل عقلى من حيث ماهيته

١- L. Lavalle, Ibid. P.112

وهو لا يمكن أن يدخل فى عالم المعطيات إلا إذا تحطمت ماهيته، فإن لاثل يجيب : بأن استنباط المعطى كان يتضمن تحديد الفعل الخالص وتفرده وأن كل فعل منعزل له من ثم خواص المعطى [١].

١٤٨ - القوة، إذن ترتبط بالحركة ارتباطاً وثيقاً فالقوة تحدث الحركة أو هى فعل هذه الحركة ومعين ذلك أن القوة لا يمكن التعبير عنها إلا بواسطة حركتها، لكنا لا نستطيع أن نقول عن القوة إنها ظاهرة شأنها شأن الحركة صحيح أنها موجودة، ولكنها وجود أكثر عمقاً من الحركة فهى لا تتلاشى كالحركة فى آثارها، وإنما هى تنتشر فى هذه الآثار. والقوة من ناحية أخرى تنتمى إلى الفاعل، وهى لهذا السبب لا يمكن إدراكها إلا بطريقة داخلية أعنى فى وعى الإنسان بذاته، غير أن ذلك ليس مبرراً يجعلنا نتشكك فيها فهى من هذه الزاوية تشبه الديمومة ونحن لا ندرك الديمومة قط، بوصفها معطى خارجياً ومع ذلك فإن العالم الخارجى ووجودنا معه إنما يخضع للصيرورة وتلك هى الحال نفسها بالنسبة للقوة، فهى تملأ الديمومة، وهى التى تجمع وتنظم، وتحرك، وتفرق.. إلخ [٢].

نستطيع إذن أن نفهم السبب فى أننا لا نستطيع أن ندرك القوة إلا فى داخل ذاتنا رغم أن القوة هى المبدأ المتناهى للصيرورة الموضوعية فإننا ننسبها إلى الأشياء فما أن ندرك هذه الأشياء حتى ننسب إليها هذه القوة [٣].

---

١ - L. Lavelle: Ibid; p.114.

٢ - Ibid, p.116.

٣ - Ibid.

سادساً: استنباط الكيف. Deduvtion De La QualitQé

١٤٩ - الكيف هو التعين الأخير للعالم المادى ونحن حين نصل إلى مقولة الكيف فإننا نصل فى نظر لافل إلى تمام نظرية المادة. وإذا كان الامتداد والمكان بعالم الروح فإن الكيف هو خاصية العالم المادى الأخير وهو فى نفس الوقت همزة الوصل بيننا وبين العالم.يقول لافل: «الواقع أن الزمان والقوة لا ينتميان إلى نظام العالم المحسوس على الرغم من أنه لابد أن نجعلها يدخلان فيه لكى نعرف ما هى الخصائص التى ترتديها المادة أمام أعيننا، ومن ثم، ففى استطاعة المرء أن يقول:إنهما مبادئ باطنية للمادة والتغير بدلاً من أن يقول: إنهما أجزاء تكون عالم المعطيات (١).

والكيف عند لافل يفرد المكان أو يجعله جزئياً متعيناً كما أن القوة تفرد الزمان وتجعله متعيناً أيضاً. ومن الملاحظ أننا بدأنا من فكرة المكان. وها نحن أولاء ننتهى إلى فكرة المكان أيضاً وكأن الدائرية التى سوف يشير إليها سارتر- فيما بعد- هى حقاً سمة رئيسية فى التفكير الجدلى (والحق أن هيجل كان أول من أشار إليها حين بدأ فى المنطق بالوجود ثم انتهى بالوجود ولكنه وجود مادى متعين هو الطبيعة)، وها هو لافل يقول: إذا كان من الممكن الآن أن نقرر جميع أجزاء المكان فإنه من الواضح أن المادة ستجد نفسها متعينة إلى آخر مدى. وهكذا يتخذ استنباطنا شكل الدائرة فهو يبدأ من المكان الخالص وهذا المكان الذى يجده الاستنباط من جديد وهو يوحِّد بينه وبين خبرتنا بالأشياء (٢).

١٥٠ - والواقع أن الكيف هو العنصر الأول للمعرفة لكنه يكون الحد الأخير فى النسق الاستنباطى الذى يقدمه لنا لافل وتحتل فكرة المعطى الخالص

---

١ - Ibid p.147.

٢ - L. Lavelle: La dialectique du Monde Sensible p.147.

مكان الصدارة فى هذا النسق، والفكرة التى تحقق هذا المعطى تحقيقاً عينياً واقعياً – وهى فكرة الكيف – تأتى بعد جميع الخصائص المتوسطة. ولأن الكيف هو الكلمة الأخيرة، والحد النهائى للواقع- فإن فكرته لا يمكن أن تحلل أبعد من ذلك، ولا أن تتطور أكثر من ذلك،ولهذا فإن المرء لا يستطيع أن يعرف معرفة حقيقية اللهم إلا إذا دخل معه فى اتصال مباشر لابد أن يعيشه بدلاً من أن يبينه وأن يخبره بدلاً من أن يعرفه معرفة عقلية. وهذا هو السبب أيضاً فى أن الحد الأخير يظهر كذلك حداً بسيطاً، فهو يفترض المقدمات السابقة كلها لكنه لا يدخل إليها، وهذا يعنى أن الكيف لا يكون معقولاً إلا بفضل التحديدات التى اجتزناها والمقولات التى سبق أن قدمناها. وهذا يعنى أن الكيف فكرة بسيطة فهو بدلاً من أن يعبّر عن إذابة أو صهر للأجناس السابقة يفترضها فحسب ثم يتجاوزها، وعند هذه النقطة من الاستنباط يتنازل المجرد عن مكانه إلى العينى ويحلّ محل العام (١).

---

١ - Ibid.p 148.

الفصل الثالث

جدل الحواس

«الهدف من جدل الحواس أن يبين لنا - بما أن العالم وحدة مبدأية، ويظهر أمام التحليل كتشابك بين التصورات والمحسوسات - كيف تشترك حواس الأشياء فى حاسة البصر، وكيف تشترك حواس الجسم فى حاسة الجهد».

لوى لافل

جدل العالم المحسوس «ص ١٦٢»



تمهيد

١٥١- انتهينا فى الفصل السابق إلى استنباط الكيف وهى المقولة الأخيرة فى المقولات الميتافيزيقة التى تبين لنا خصائص الوجود، وهى فى نفس الوقت تضعنا على مشارف قسم جديد مادام الكيف ينبغى أن يعاش، وأن يخبر، وأن يتصل به المرء اتصالاً مباشراً.

فإذا كان الكيف ينهى نظرية المادة - كما يقول لافل - فإنه يفتتح نظرية جديدة هى نظرية الاتصال بهذه المادة، وينقلنا بالتالى من مقولات لا ترى إلى مقولات ترى أو من المعقول إلى المحسوس، إذا كانت نظرية لافل قد بدأت من تعريف خالص للمعطى، فيمكن أن نقول: إن الكيف هو الذى يحقق هذه الفكرة من خلال توسط مقولتين للكلى هما: المكان والزمن، ومقولتين للجزئى هما: الحركة والقوة - التى تشكل بطريقة ما الشكل الرباعى لمعقولية العالم المحسوس.

١٥٢ - الكيف، إذن هو آخر وأعقد الخصائص التى يتميز بها الموجود والتى تضفى عليه واقعاً حسياً. ونحن - كما قلنا - لابد أن نتصل بالكيف وأن نعيشه فكيف يكون ذلك ممكنا؟ يكون ممكناً إذا اتصلنا به بحياتنا الحسية جميعاً، أعنى بالحواس العشر: الخارجية والداخلية كلها، وسوف يقوم الجسم فى هذه الحالة بدور الوسيط بين الوعى والأشياء، وهو الأداة التى بواسطتها تتحد الذات مع الواقع: وإذا كانت أعضاء الحواس كلها موجودة فى الجسم، فإن ذلك يمكننا من أن نميز بين مقولتين كبيرتين للمحسوسات وفقاً لما نحصل عليه منها وهما: الحواس الخارجية وهى ذات طابع عقلى موضوعى، والحواس الداخلية وهى ذات طابع انفعالى ذاتى.

وسوف نشرع فيما يلى فى استنباط هذه الحواس وتصنيفها، مع ملاحظة

أن لافل لم يحاول، قط استنباط عددها، مكتفياً بما يكنه للمذهب التجريبى من ثقة فيما يتعلق بعددها [1].

أولاً: الحواس الخارجية
Les Sens Exteres

١ - البصر . . . La Vue

١٥٣ - الطابع المبدأى للبصر هو إدراك المكان، ويكفى أن يعود المرء إلى نظرية المكان حيتى يعرف - وبدون أدنى تحليل فسيولوجى - أن البصر لا يدرك إلا السطوح غير أنه يضفى على السطح طابعاً عينياً وهو يوحد الطول مع العرض ويقدم لنا منهما مركباً هو هذا المضمون التجريبى الذى نراه مرتدياً ثوب اللون، بيد أن إدراك هذا المضمون لا يكون إلا بعداً محدداً أو مسافة معينة بينه وبين العين، إذ بفضل المسافة التى تبعده عن جسمنا يتشكل السطح المرئى.

أما إذا ألغيت هذه المسافة، فإن الشكل المرئى يمكن أن يختلط مع السطح الملموس، فالمسافة هى وسط شفاف يكون شرطاً للرؤية.

غير أنه لا توجد شفافية تامة أو كاملة، إذ إنه يوجد باستمرار مجموعة من الخطوط المائعة المتدرجة غير أنها تترك للرؤية قوة تستطيع بها تجاوز هذه الحواجز الخفيفة، إلا أن الانتباه لا يتركز على هذه السطوح المتوسطة التى تملأ المسافة. وهذا هو السبب فى أننا لا ندرك إلا من بعدٍ أو من مسافة معينة دون أن ندرك هذه المسافة نفسها.

فهذه السطوح لها لون يمكن أن يتغير وهو نفسه لون الهواء المحيط،

---

١ - L. Lavelle: La dialectique du Monde Sensible p.161.

ولهذا فإن الأشياء البعيدة جداً تختلط مع الأفق والأشياء القريبة جداً لا تسمح للعين بالرؤية، ولا يمكن للمرء أن يدرك الصور التى تتكون للأشياء على شبكية العين، فالتمثل البصرى يرتبك فى حالة المسافة البالغة القصر وتكون النتيجة انعدام الرؤية أو انعدام هذا التمثل البصرى، لأن التميز يختفى بين الأشياء وبين الذات المدركة.. وهكذا فإن المرء يدرك الموضوع عن بعد حقيقى إنه يدرك الشئ حيث يوجد وماكان فى استطاعته أن يدرك المسافة نفسها.

ونحن إذا ما أدركنا الأشياء كما هى أو على نحو ما توجد عليه، فإن الكون فى هذه الحالة يعرض نفسه علينا على هيئة سلسلة من الظواهر ذات الألوان المختلفة [1].

إننا نعيش فى عالم ذى ثلاثة أبعاد ولهذا فإن العمق هو الذى يعطى للأشياء واقعيتها وهو الذى يجعل منها موجودات مثلنا : «وعلى الرغم من أن العمق معطى مثله مثل جسمنا، فإنه لا يمكن أن ننسب إلى الأشياء صفة العمق، اللهم إلا إذا عرفنا أن هناك اشتراكاً فى الطبيعة بين وجودنا وبقية العالم».

فالعمق يرتبط أولاً بفعل العقل أو هو بالأحرى لا ينفصل عن الوعى المباشر الذى نحصل عليه من طبيعة المكان كشكل للمعطى، ولكن لا توجد معرفة للوجود إلا المعرفة الداخلية وبالتالى فنحن لا نستطيع أن ندرك المكان الخارجى إلا على أنه وجه لصورة ... Image وليس على أنه حقيقة واقعية .. realité وتلك هى وظيفة البصر بالضبط.

وهكذا نفهم فى آن واحد : لماذا تقدم لنا هذه الحاسة الكون بالضرورة على أنه لوحة كبيرة لا نصل منها إلا إلى سطحها فحسب، ولماذا ينبغى أن ننظر إلى المسافة على أنها شرط أو أنها وسيلة بدلاً من أن ننظر إليها على أنها عنصر من عناصر الإدراك البصرى، والحق أن موضوعات البصر ما كان يمكن أن تكون خارجية بدون المسافة ولو أننا - من ناحية أخرى - أدركنا المسافة

١ - L. Lavelle: La dialectique du Monde Sensible p.165- 6.

لامتصت هى النظرة بدلاً من أن تتجاوزها لكى تصل إلى الموضوع الذى نستهدف إدراكه أنّى يكون، ولهذا فإنه لابد لنا من التسليم – وبسهولة – أنه بسبب أن المسافة ضرورية لفعل الإدراك فإنها لا تكون مُدْرَكة (١).

١٥٤ – البصر هو حاسة المكان الخارجى. والعالم – كما يقول لافل – يعرض نفسه علينا كلوحة مزركشة الألوان، وموضع البصر هو السطح المرئى؛ لكنا لو تساءلنا؛ وما المقصود بالسطح المرئى؟ لكانت الإجابة: السطح المرئى هو سطح مميز، ومعنى ذلك أن سطح العالم لا يمكن أن يكون معزولاً عن الموضوعات التى يحملها هذا السطح، فالسطح لا يمكن أن يتجلى إلا بواسطة تنوع قطاعاته، وهذه القطاعات لابد أن تكفى لكى تترجم للبصر اختلاف الموضوعات فى سطح ما، وسيكون ذلك مستحيلاً بدون العمق فهو وحده الذى يضفى على الأشياء استقلالاً كما أنه يلعب دوراً فى التفرقة بين النور والظل (٢).

وليس فى استطاعة المرء أن يرى الضوء كما أنه ليس فى استطاعته أن يرى العقل ذلك لأن الضوء ليس موضوعاً يمكن رؤيته.

وكما أننا لا نستطيع أن ندرك إلا الموضوعات المتناهية حيث يتحدد العقل نفسه فكذلك العين لا تستطيع أن ترى الأشياء إلا بفضل نور وسيط لدرجة أن التباين بين ما نراه ومالا نراه هو الذى يمكّننا من رؤية الأشياء، فالخيوط المعتمة – عندما يكون هناك موضوع منير – هى التى تسمح لنا بأن نميزه عن بقية الأشياء، ولهذا السبب؛ لا ندرك الليل نفسه على الإطلاق ما دامت العين لا تستقبل منه أية إثارة على الإطلاق ومع ذلك فنحن نعتبره موضوعاً ايجابياً إذ يكمن فيه دائماً «نصف ضوء demi- clarte» ينغلق على أفق غامض لأننا لا نستطيع أن نفصل أنفسنا عن الذكريات التى نستعيرها باستمرار من ضوء

١ - Ibid; p.166.

٢ - L. Lavelle: La dialectique du Monde Sensible p.167.

النهار، فلابد أن يكون هناك مكان حولنا نتخيله إن لم نشعر به لكي ندرك الجسم وحركاته » (١).

٢ - السمع . . L'ouie

١٥٥ - حاسة البصر وحاسة السمع هما حاستا التخارج على الأصالة، والتخارج هو أساساً تخارج مكاني، ومع ذلك فإذا كان المكان دائم الصيرورة والحركة فإننا نستطيع أن نقول: إن السمع هو حاسة الزمان في ارتباطه مع العالم الخارجي - فإذا ما نظرنا إلى الأصوات في ذاتها لوجدنا أنها تملأ الزمان وتجعله مادياً، فهي تقطعه بواسطة الإيقاع وتتابع الفترات والتوقفات. لكن ارتباط الصوت بالزمان لا يعني انعدام صلته بالمكان: « فلو كان الصوت غريباً عن المكان ما كان يمكن أن ينتمي إلى نظرية عن المادة، ولو أنه كان يصف المكان وحده دون الزمان لما أمكن في هذه الحالة أن يتميز عن اللون، وهكذا فإن الصوت دون أن يفقد طابعه الزماني النوعي يربط بين الزمان والمكان في داخل العيني . . وفي استطاعة المرء أن يضع داخل المكان: سبب الصوت، والمسافة التي يقطعها والأهمية التي تكون له داخل أفق الإدراك الحاضر، كما أنه ليس من الخطأ أن نتحدث عن حجم للصوت » (٢).

١٥٦ - وتمثل حاسة السمع خطوة أكثرة تقدماً في طريق المشاركة، بيننا وبين العالم، إذ مع الصوت يحدث تغلغل بين الذات والموضوع أو بين الأنا والكون أكثر مما كان يحدث مع اللون أو حاسة البصر، صحيح أن أفق الصوت يمتد بصفة عامة أقل مما يمتد أفق الرؤية، لكنه مع ذلك يشمل موضوعات وموجودات تتصل بحياتنا أكثر من موضوعات اللون، فالصوت يجاوز محيط الأشياء ويذهب إلى ما وراء السطح إلى جوانيتها، كما أن الموجات الصوتية تؤثر على طبلة الأذن فتهتز وتنتقل هذه الاهتزازات إلى عظيمات دقيقة جداً

---

١ - Ibid, p.168.

٢ - L. Lavelle: La dialectique du Monde Sensible p.173.

تنقلها بدورها إلى أجزاء أخرى أدق، تنقلها بدورها إلى العصب السمعى.. إلخ. فهناك إذن تغلغل من الصوت الخارجى إلى داخل طبيعتنا الذاتية، فى حين أن جميع المعطيات المرئيات وموضوعات البصر، وهى موضوعات مكانية من حيث ماهيتها، تبقى بالنسبة لنا غريبة وسطحية ولا تدخل فى علاقة معنا إلا من خلال السطح.

«هذه الخصائص المختلفة تبرهن على أن الصوت هو تعين الزمان، وأنه - رغم تجسده فى العالم المادى- لا يمكن أن يتحرر عندما يصبح محسوساً خارجياً من الذاتية الماهوية ومن العمق الروحى» [١].

١٥٧ - ولما كان الصوت يرتبط بنا ارتباطاً وثيقاً جداً بكثير من اللون- فإنه لا يبعد كثيراً عنا، وهذا يفسر لنا السبب فى أن مدى البصر أطول بكثير من مدى الصوت، فالصوت لابد أن يكون باستمرار قريباً منا، وهو ليس له مصدر آخر سوى الموضوعات ذوات الأصوات sonores أعنى أنه ليس هناك شمس للأصوات وهو يتطلب وسطاً للانتقال يجاوز الحواس، إذ يكفيه جداً الهواء الخارجى والموجة الصوتية تمتد فيه وتتسع لكنها أقل سرعة من الموجة الضوئية ، والموجة الصوتية عند تخوم اللمس.. Tact تلك الحاسة التى تعرض علينا الواقع فى أبسط صورة وأقربها إلينا وأكثرها سذاجة.

والصوت لا ينير السطوح - كما كان يفعل اللون - وإنما يهز الأجسام بقوة ولهذا يمكن أن نقول عنه إنه ينتمى إلى الأرض فى حين أن اللون كان ينتمى إلى السماء [٢].

١٥٨ - إذا كان السمع هو حاسة الزمان - كما كان البصر حاسة المكان - فإننا نستطيع أن نقول: إنه بدون الرنين . . . Sonorité ما كان يمكن للزمان أن يكون موضوع إدراك حسى، وبالمثل: بدون الرنين ما كان يمكن

١ - L. Lavelle: Ibid; p.174.
٢ - Ibid, p.175.

للعالم المحسوس أن يشارك بطريقة مباشرة فى الصيرورة الزمانية؛ لأنه إذا كانت الحركة والقوة تدعمان الصوت كما تدعمان اللون: فإن الصوت فى واقعه المشعور به بطريقة أصلية يضفى على الديمومة نسيجاً واقعياً بطريقة مباشرة كما كان يفعل اللون بالنسبة للمكان. والصمت هو ليل الصوت، ويبدو أنه يلغى الديمومة ويعطى بالأبدية، لكن كما أنه لا يوجد ليل كامل، فإنه كذلك لا يوجد صمت مطلق.

وإذا كانت الأصوات الإيجابية المنبعثة من مصدر خارجى قليلة فإنه من المستحيل أن نحذف ذبذبات الهواء التى تحيط بنا [١].

وهناك علاقة وثيقة للغاية - كما يقول لافل - بين صوت الجماد .. Le Son وصوت الأحياء La Voix حتى أن المرء لا يستطيع أن يقيم صوتاً ما، اللهم إلا عندما يتمثل الحركات التى ينبغى أن يؤديها لكى يحدث هذا الصوت، بل إننا لا ندرك الضجيج الموجود فى الطبيعة وكذلك صراخ الحيوان.. إلخ. إلا لأن المرء يستطيع - إلى حد ما على الأقل - أن يقلد هذه الأصوات [٢].

١٥٩- إن الصوت بما له من طابع زمانى وروحى يقدم للفنان مادة أكثر مباشرة وأكثر كمالاً من اللون؛ ما دام اللون من حيث ماهيته ذاتها خارجى وسطحى، ولهذا السبب فإننا نجد أن فنون اللون - الرسم أو التصوير - تخصص أصلاً للزينة فى حين أن الموسيقى بما أنها محايدة ولا جسم لها فهى سوف تتجه مباشرة إلى القوى الإنفعالية فى وجودنا، وموضوع الموسيقى محدد بواسطة العدد والكيف؛ عدد وكيف العناصر العضوية التى يجلعها تهتز سواء فى آنٍ واحد أو بالتناوب.

وقانون الموسيقى من حيث القسمة الزمانية للأصوات: هو الإيقاع،

---

١ - Ibid p. 176.

٢ - Ibid.

والإيقاع يدخل الوحدة أو الهوية على المتباينات (١)، وبما أن الأصوات هى تعين للزمان فإنها تدخل مع بعضها البعض فى تيار شأنها شأن الزمان، ولا يكون لها قيمة إلا من حيث علاقتها بعضها ببعضها الآخر فهى نسبية.. relatif أكثر من الألوان التى تشارك دائماً فى استقرار المكان والتى تغطيه (٢).

١٦٠ - ويصنف لافل الأصوات من أدناها حيث نجد الأصوات الجوامد التى تبدأ من ضجيج الطبيعة غير الحسية.. الرعد والبرق، وصوت البحر وصفير الريح وحفيف الأوراق.. إلخ، ثم أصوات الحيوانات ودرجة صوتها أكثر ثراءً من صوت الجوامد وأشد تأثيراً منها، وهى تنظم بناء على سلم جهير .. grave نسبياً، ثم غناء الطيور الذى يبدو على حد تعبير لافل - وكأنه يشق الهواء كطيرانها ويرتفع بغير جهد، وهكذا إلى أن يصل إلى الأصوات الأكثر حدةً . . aigu والتتابع الموسيقى (٣).

١٦١ - ويقع الصوت كما يقول لنا لافل على الحدود بين الطبيعة المادية والحياة الداخلية، فهو يربط بطريقة وثيقة - أكثر من أى موضوع حسى آخر - بين المادة والروح، فالصوت روحانى من حيث ماهيته وبما أنه يتطور فى الديمومة، فإنه يشكل كذلك اللحمة المادية لوجودنا النفسى. والكون لأنه يشارك فى الرنين ... La Sonorite فهو يدخل فى تطور حياتنا الانفاعلية والعاطفية. إن عملية جعل الأنا العاطفى مادياً La Materialisartion du-moi ليست عملية رمزية فحسب، ذلك لأن الأصوات لها جوهر مادى أكثر من الألوان التى تغطى الأسطح، ومن خلال الموجة الصوتية التى تملأ الهواء المحيط بنا، ومن خلال العناصر العضوية الأكثر عمقاً والتى يحركها فينا الصوت فإن المادة تلحق بكياننا الروحى وتعطيه لُحمة حسية وهكذا ترتفع المادة حتى

١ - Ibid; p. 181.

٢ - Ibid, p. 180.

٣ - L. Lavelle: La dialectique du Monde Sensible p.181.

تصل إلى الروح على حين تضفى الروح الحياة على الأشياء وتنتشر فيها وتتمثلها [١]. وعلى هذا النحو يتضح كيف أن حاسة البصر وهى حاسة المكان أقرب إلى المعطى أو هى ترتبط بالمعطيات على حين أن حاسة السمع وهى حاسة الزمان ترتبط أكثر بالفعل.. acte ونحن فى حالة الرؤية نكون متقبلين، أما فى حالة السمع فنكون إيجابيين، ومادام اللون مصدره الضوء الذى تنغمس فيه جميع الأشياء المرئية على حين أن الصوت مصدره فى الشئ الرنان أو الصوتى، فإننا نستطيع أن نفهم فى سهولة كيف أن البصر هو حاسة التمثل على الأصالة على حين أن السمع هو حاسة المغزى أو المعنى، فضلاً عن ذلك، فإن الرابطة التى تربط الصوت بالزمان تبين لنا لماذا كان الصوت أساساً هو حاسة الحادثة . . L'événement.

وأخيراً فإن علاقة الصوت بالسمع، أعنى علاقة نشاطنا بسلبيتنا المتقبلة يعطى شكلاً حسياً لهذا الحوار الداخلى مع الذات والذى هو الوعى نفسه، كما يفسر لنا السبب فى أن الصوت يمكن أن يصبح أداة لبناء اللغة أعنى لبناء المجتمع البشرى [٢].

٣ - الذوق .. Le Gout

١٦٢ - البصر والسمع هما حاستان للتخارج أو هما أشبه بقرنى الاستشعار يستقبل الكائن الحى بواسطتهما المنبهات والمثيرات الخارجية بدلاً من أن تتغلغل داخل جوهره ذاته ولهذا فإن المرئيات والمسموعات أو موضوعاتها السمع والبصر، لا يمكن إدراكها، إلا بتوسط أعضائنا، بحيث تكون العين والأذن وسيلة هذا الإدراك، وإذا كان البصر لا يذهب إلا إلى سطح الأشياء بينما يذيع الصوت إيقاع المادة نفسها - على حد تعبير لافل - فإن

---

١٤ - Ibid, p.183.

١٥ - L. Lavelle: La dialectique du Monde Sensible (Note 4) p.183.

الإدراك يتم عن طريق المــؤثرات التى تلتقطها الأعضاء ويتأثر بها كيانا الفسيولوجى وهى فى حالة الألوان أشبه ما تكون بالمداعبات وفى حالة الصوت تشبه الاهتزازات.

علينا أن نلاحظ أن الجسم البشرى قطعة مادية من الكون أو من هذا الكل الهائل، وهو يرتبط بجميع أجزاء الكون ارتباطاً وثيقاً بتلك الطريقة التى تجعل تلك الأجزاء متمثلة، سواء أكانت خارجنا أو داخلنا أو ممتزجة بجسدنا. وإذا كانت الحواس نوافذ نطل منها على العالم، فإن هذه النوافذ موجودة فى جسمنا (الذى هو قطعة من الكون) ومعنى ذلك، أننا عن طريقها نستطيع أن نحقق الوحدة الضرورية بين الأنا والأشياء ، إذ لاشك أن كل إدراك حسى أو نشاط لأية حاسة من الحواس يشع ويمتد أثره فى منطقته إنما يشع ويمد أثر ونشاط الذات كلها معه، غير أن ذلك يتجلى أوضح ما يكون فى فئة من المحسوسات تمتزج بجسمنا الخاص، صحيح أن هذه المحسوسات تنتمى أصلاً إلى العالم الخارجى لكن الأنا بواسطة حواس معينة تستطيع أن تنفذ إليها وتسيطر عليها، وأن تحقق بالتالى النفاذ إلى عالم الأشياء وتختمه بخاتمها معبرةً فيه عن طابعها المتناهى.

وهكذا تظهر أمامنا فئات من الأشياء ليست خارجية على الأصالة ولكنها تمتزج بالجسم أو تمزج الأشياء الخارجية مع الجسم الذى يكون بالنسبة لها «مستقراً» وليس مجرد أداة للإدراك كما كان من قبل، وتلك هى فئة الأشياء التى يدركها الذوق والشم، أعنى هما : الطعوم والروائح، فالذوق يمزج امتداد الأشياء بامتداد جمسنا، كما أن الشم يستخرج من الأشياء إيقاعاً زمانياً جديداً يبثه فى جسدنا . . . á notre chair ومادمنا لن نجد ما هو ألصق وأشد وثوقاً من جسمنا الخاص فسوف نجد الذوق والشم لهما بالضرورة طابع شخصى ومؤثر . .affectif على حين أن الصوت واللون كانا من حيث المبدأ كليان.

١٦٣ – لكنّ فئة الأشياء التى يدركها الذوق والشم تمثل فى الواقع

محسوسات الامتزاج التى تصل بالفعل إلى حدود الحياة الجسدية العميقة وإلى مراكز الإحساس المشترك ... sensoruim Commune بالدماغ.

ومن هنا، ففى استطاعتنا أن نقول: إن الذوق هو إطالة أو امتداد للبصر على حين أن الشم يطيل السمع، وأن هاتين الحاستين تمثلان فى العلاقة القائمة بين الكون والجسم العنصر الملاصق الذى يحتفظ به الجسم عندما يجتازه المنبه(١).

لكن بأى معنى يمكن أن نقول: إن السمع والبصر خارجيان..؟ وكيف يمكن مضاعفة هاتين الحاستين بحاستين أخريين..؟ يعتقد لافل أن الجسم لو كان مجرداً بدلاً من أن يكون عينياً، ونقطة بدلاً من أن يكون حجماً. فما كان للبصر والسمع أن يتضاعفا عن طريق الذوق والشم، ولفقد اللون والصوت حرارتهما ودويهما المؤثر، لكن فى استطاعة المرء أن يتصور أنهما سوف يبقيان- على الأقل نظرياً- على حين أن الحاستين الجديدتين لا تنفصلان عن مادية الجسم، وعن وزنه بل إنهما يحددان مكاناً فى الكون ويعطيان الأشياء نفسها لوناً من الكيف الجسدى. . . Qualite charnelle وقربى مع طبيعة الموجود المتناهى الذى يرغب ويحس ويشعر - أى أننا هنا - مع حاسة الذوق والشم أمام امتزاج كامل بين الأشياء والجسد، فلو تصورنا الجسم مجرداً لتعذر علينا أن نتصور هاتين الحاستين، صحيح أننا لم نصل بعد إلى الحواس الباطنية أو الداخلية، وهى التى سنتحدث عنها بعد قليل لكننا مع ذلك نصل الآن إلى هذا التشرب الضرورى للأشياء الذى بواسطته تتجلى عناصر عميقة عضوية وحيوية تسمح لنا بأن نمد حياتنا نفسها إلى الكون، وأن نتعرف فيه على الهوية التى تجمع بيننا وبينه فى جوهر واحد، وأن نجعل منه مادة ووسيلة لوجدونا، وأن ندرك أيضاً وجودنا فى ارتباطه مع الأشياء، وأن نكوّن فى قلب العالم السطحى الخارجى - عالم الصوت والضوء - عالماً جوانياً

---

١ - L. Lavelle: Ibid, p.185.

وثيقاً بنا يرتبط فيه كل شئ بجسدنا، ويشارك فى طبيعته وماهيته [١].

ولهذا السبب كانت إحساسات الذوق والشم تبدو لنا على أنها إحساسات تنتمى إلينا ونمتلكها أكثر بكثير من إحساسات البصر والسمع، وإذا كانت حاستا الذوق والشم تبلغان من الأشياء ماهيتها - بما أنها تجاوز مجرد النظر الخارجى لها - فإن ذلك يعنى أنهما تحققان لوناً من النفاذ والانصهار والامتزاج بين الأنا والواقع، أو بين الذات والموضوع، أو بين المادة وجسدنا ولهذا فإنهما بغير شك يمثلان خطوتين متقدمين فى سبيل معرفة الكون عن الحاستين السابقتين، وذلك لأنهما يغوصان من الوهلة الأولى داخل الأشياء حتى يصلا إلى نسيجها الداخلى، على حين أن البصر كان يقدم لنا الثوب الذى يرتديه الأشياء، أو الرداء الخارجى لهذه الموضوعات الحسية، فإن الصوت كان ينتشر فقط ليعطينا إيقاعاً آلياً دون أن يكترث بجوهر الأجسام وماهيتها: «الصوت مظهر فحسب؛ لأنه على الرغم من أنه يهز فى داخلنا جميع القوى الانفعالية فإن الحركة الخارجية التى يحدثها ليس لها قيمة فى ذاتها، فهى لا معنى لها إلا بوصفها سبباً - لا بوصفها طبيعةً وماهيةً، وإنما بوصفها عذراً وحجةً» [٢].

١٦٤ - لكن حاسة الذوق لا تعمل فى جميع الأوقات بنفس الكفاءة فلا شك أن هناك عوامل كثيرة تتدخل فتقلل من كفائتها، فالجوع، مثلاً يصيب الذوق بالضعف أعنى لا يجعله حداً، وقل نفس الشئ فى الشراهة التى تضعف هذه الحاسة أيضاً. كذلك ينبغى علينا ألا نلقى بأنفسنا فى أحضان اللذة أو الحاجة ثم نقيّم دقائق الطعام، بل ينبغى أن تكون هناك فترة راحة وألا يكون هناك اجهاد لهذه الحاسة عندئذ، عندما نهيّئ الظروف المناسبة لها؛ أى دقة يمكن أن تكون لهذه الحاسة، أى تعقيدات فى المعطيات يمكن أن تجلبها! فهذه الحاسة هى

١ - L. Lavelle: La dialectique du Monde Sensible p.185.

٢ - Ibid; 186.

بالضرورة أداة تحليل ما دام أنه ينبغى عليها أن تتعرف فى المادة على جميع العناصر التى تدخل فى نسيج الجسد ، وكم يتجاوز هذا التحليل كل وسائل البحث والاستقصاء مهما زُودت بموازين وكواشف.. Reacrifs [١]. فهذا التحليل حيوى ومشحون بالانفعال. ومهما يكن من شئ فإن العمق الذى تمثله حاسة الذوق لا يكمن فحسب فى عملية المزج Le melange لكنه يمتد أكثر غوراً من ذلك، فالذوق هو – من بين الحواس جميعاً – الحاسة الوحيدة التى لا تستطيع أن تصل إلى موضوعها إلا عندما تعيه.. أعنى عندما تطحنه ثم تلتهمه [٢].

١٦٥ – يصل الذوق بذلك إلى جوانية الأشياء ، ولا يعنى ذلك العناصر التى تتألف منها ، إنما يعنى الوصول إلى التماثل بينها وبين جسمنا الذى هو حقل حياتنا ، وفى هذه العلاقة نجد أن الموضوع يفقد ، شيئاً فشيئاً ، طابعه الأول الفج الخارجى والمعطى ويتجه إلى داخل التنظيم العضوى والحياة ويصل إلى الشخصية كما لو كان فيه فى الأصل مسودة للأنا العضوى الخاص بنا وما يجب علينا أن نسجله عن الذوق هو أنه يعطينا ذلك الإحساس الجسدى عن الكون المادى الذى يجعلنا نقيم علاقة قربى وتشابه بين جسمنا وبين الأشياء .

فالجسم يسطع ويشرق على الأشياء الخارجية ويميز فيها عنصر جوهره ويدفع جوانيته الفسيولوجية الكيميائية خارجاً عنه حتى يجعل من العالم كله لا فقط المجيب الذى يرد على الكائن الحى بل أيضاً جسماً هائلاً يشتمل على الكائن الحى نفسه وحيث تجرى فيه الحرارة الداخلية والعصارة ، وحيث تبلغ الحاسة هذه المرة نقطة أخيرة من المادة ، نقطة أكثر غوراً وأكثر شخصانية وأكثر خفاءً. لكن ألا يقال أحياناً إن السمع والبصر خاصان بنفس الدرجة ، وأن

---

١ – المقصود بالكواشف Les reactifs المركبات الكيمائية التي تستخدم في الكشف عن بعض عناصر المركبات الكيمائية.

٢ - L. Lavelle: La dialectique p.188-189.

اللون والصوت لا يكون لهما معنى إلا من حيث ارتباطهما بجسمنا وبأعضائنا؟ غير أنه على الرغم من أن هذين الموضوعين الحسيين ينبغى بالضرورة أن يدخلا معنا فى علاقة وأن يكون لهما مع طبيعتنا الفسيولوجية وشائج قربى فإنهما يظلان مع ذلك من حيث الهدف خارجيان عن حدودنا وهما يشكلان جانباً - مثل أعضائنا - من عالم التجربة، على حين أنه بالنسبة للذوق الذى هو حاسة الامتزاج فإن الكون هو الذى يجعل من نفسه جسداً وهو الذى يشارك فى عملية تخمر الحياة La Fermen-tations'de la vie [1].

١٦٦ - التعارض الرئيسى فى ميدان الطعوم هو التعارض بين الحلو والمر وأدنى صورة للحلو إنما توجد فى السكر حيث نجد الحلاوة تحت شكل «فقير وميت». أما أعلى صورة لها فهى فى الفاكهة حيث نجد الحلاوة تحت شكل غنى وحسى والمرارة amertume من ناحية أخرى توجد فى النواة والقشرة غير أن علينا أن نلاحظ أمرين أساسيين هنا: الأمر الأول: هو أن الطابع النفسى لا ينفصل عن الطعم ونحن نوحد - خطأ فى كثير من الأحيان بين الحلو Le doux والمقبول L'agreable والأمر الثانى: هو أننا، كثيراً ما نصف المرارة والحلاوة من خلال صور مستعارة من اللمس فنفرض أن الحلو يداعب الأعضاء أو على الأقل ينزلق فينا من خلال قنوات لينة يسيرة على حين أن المر يجعل جسمنا يقشعر وأنه حين يدخل جسمنا فإنه ينفذ فيه رغماً من خلال المقاومات العضوية التى نبديها. ولكن حتى إذا ما كان الحلو والمر يصحبهما ظواهر من هذا النوع فإنه ما كان من الممكن لهما أن يؤسسا مع ذلك الماهية الخاصة لما له طعم . . Sapide. إن الحلو والمر يرجعان إلى ذوق واحد، وفى استطاعتنا أن نقول بصفة عامة: إن الحلو يتركب من متشابهات، على حين أن المر يتركب

---

١ - L. Lavelle: Ibid; p.189.

من متنافرات [١] . فلو أنك جمعت بين الحلو والمر لأعطاك هذا الجمع المسيخ.. Le fade [٢]. الذى ينبغى ألا نخلط بينه وبين عديم الطعم .. insipde الذى هو «اللون الأسود فى ميدان الطعوم». والمسيخ هو طعم وسط أو هو نوع من الحلاوة الضعيفة التى لها طابع غير مقبول بصفة عامة. وعكس المسيخ هو الحمضى.. L'acide الذى هو أيضاً نوع بسيط قريب الشبه جداً إذا أردنا من المر أكثر مما هو قريب من الحلو لكنه أكثر فقراً منهما والمالح Le sale واللاذع L'aigre نوعان من الحمضى: فالمالح هو حامض مخفف بالمسيخ، واللاذع: حامض يلهبه المر [٣].

٤ - الشم

١٦٧ - كان الذوق نظرة تنفتح داخل المادة وهو من هذه الزاوية يشبه البصر، بيد أنه داخلى كما سبق أن ذكرنا. أما الشم فهو يشبه السمع، وإن كان يعد أكثر منه نفاذاً فى باطن الأشياء، وأكثر تغلغلاً فى اللحمة الداخلية للموضوعات الحسية وهو لهذا يمثل خطوة أبعد على طريق المشاركة، مشاركة الأنا مع العالم وسبر أغواره. والشم مثله مثل الذوق إحساس بالامتزاج؛ ذلك لأنه يبلغ الجانب الداخلى من الأشياء حين نصل إلى النسيج الكيميائى الذى تتألف منه الموضوعات الخارجيه لكنه مثل السمع يبقى هوائياً أو جوياً.. aeri-en من حيث موضوعه ومن حيث وسيلة ذيوعه وانتشاره.

وعلى الرغم من أن الشم يبث حياة الأجسام الخارجية فى جسدنا،

---

١ - L. Lavelle: Ibid; p.190.

٢ - المسيخ من الطعام: الذي لا ملاحة له، راجع المعجم الوسيط الجزء الثاني ص ٨٧٥ وأيضاً فقه اللغة للثعالبي ص ٣٩٨ طبعة المطبعة التجارية القاهرة ١٩٥٩.

٣ - Ibid, p.190.

فإننا لا ندرك الروائح إلا بواسطة موجة تملأ الديمومة كما ينفذ الطعم فى المكان [1].

١٦٨ - من خصائص الشم أنه نزيه ومحايد، أو قل: إنه أكثر نزاهة من الذوق. إن الذوق يسهم فى تأكيد توازن العناصر العضوية على حين أن العطور أو الروائح الزكية .. Les Parfums تجعل المؤثرات الخارجية تمر فى داخل جسمنا تحت شكل إيقاع روحى. إن الشم رغم أنه مستخلص من الأشياء كالنسمة الرقيقة فإنه لا يمتلك - بوصفه واقعاً سيكولوجياً - لا الامتداد، ولا الحيز: فهو لا يلازم السطح كما يفعل اللون ولا ينغلق داخل الجسم كما يفعل الطعم، لكنه كالصوت يمد وينتشر، فهو ليست له خاصية مادية وإن كان هو الذى لابد أن يرتديه. لكن المكان ليس الجوهر الذى يحدد الشم، فالشم فى ذاته موجة زمانية تستطيع، بواسطتها حياتنا العضوية أن تشارك فى الماهية الخفية للأشياء [2].

١٦٩ - الروائح . . Les odeurs تدل، إذن على إيقاع ديمومتنا العضوية فى علاقتها مع الأجسام الحية كما كانت الأصوات تدل على الإيقاع البسيط للديمومة المادية وفى استطاعتنا أن نقارن بين أصوات الكمان والنغمات التى تحدثها هذه الآلة الموسيقية وبين انبعاث الجسيمات المتناهية فى الصغر والتى تأتى وتدغدغ عضو الشم .. L'ofaction من جسم ذى رائحة. وليس، ثمة ما يبرر أن نقول: إن الجسم يتصرف بطريقة تخالف سلوك الأجسام الأخرى فى الطبيعة. حتى إنك لو استهلكت من عطر المسك.. Musc كمية ضئيلة للغاية لا يمكن إدراكها، فإن ذلك سوف يكون مثلاً جزئياً على استهلاك المادة أو فنائها، مثله مثل الزهرة التى تذبل وتفنى فتفقد بالتالى شذاها، إننا لا نريد أن نقول: إن الروائح ليست مادية بل أن نقول: إنها تكمن لا فى عنصر مادى مميز وإنما مثلها مثل الصوت تكمن فى إيقاع أصيل العناصر المادية.

---

١ - L. Lavelle: La dialectique du Monde Sensible p.192.

٢ - L. Lavelle: Ibid, p.292.

لكن الإيقاع هنا - كما هى الحال فى الذوق - يصبح لحماً أو جسداً.. Chair فلم يعد الأمر مجرد اهتزاز آلى بل أصبح ذبذبات جزيئية وكيمائية وينشغل بها قلب الأشياء[١].. Le coeur des choses على نحو ما ينفعل قلبنا نحن.

١٧٠ - فى استطاعتنا أن نفهم، إذن - كما يقول لنا لافل - بسهولة خصائص فن العطور أو الروائح الزكية .. Parfums فهو فن بلا مادة، مثله مثل فن الموسيقى إذا كنا نعنى بذلك أن الإحساس - فى حالة الموسيقى والعطور - يعلم من داخل ذاته وليس من خلال الموضوع الذى ينتجه، ومع ذلك يوجد فارق كبير بينهما لأننا لا نمارس الفعل المباشر على البناء الجزئى كما هى الحال فى الهزات الآلية التى تستطيع الآجسام استقباله. إن نشاطنا لا يحدث الظاهرة المشمومة Le phenomene Olfactif كما كان يحدث الظاهرة المسموعة.. Le phenomene auditif عن عمد وفى الوقت الذى يريده. إن نشاطنا لا يعدل من الظاهرة وفقاً للإلهام الحاضر، لكنه يمارس نشاطه هنا بطريقة أخرى فهو يستطيع أن يجمع، كما يشاء، عناصر الجسم ذى الرائحة، لكن ما أن يوجد مثل هذا الجسم الذى له رائحة، حتى يتحول الشم إلى سلبية متقبلة.. Passif.

ومعنى ذلك أن الذات فى استطاعتها أن تجمع العناصر ذات الرائحة وأن تتعاطف معها كثيراً أو قليلاً كما تستطيع أن تفرزها وأن تميز بينها، لكن هذه الذات لن تكون فى اتصال كما يحدث فى الموسيقى مع الفاعل الذى يخلقها، لن تحس بجسمه الذى يجتاز إيقاعاً هارمونياً يسيطر عليه، والعكس فإن قوى الحياة عندنا وطبيعتنا العضوية سوف تتجنبها وتتجاوزها تيارات الروائح المتدفقة حتى إننا نجد أنه على حين أن الموسيقى كانت ترفع حساسيتنا حتى نصل بها إلى حد النشاط العاقل intelligente فإن فن العطور أو الروائح الزكية سوف يخلق فى الحال مجموعة من القوى التلقائية والعميقة لطبيعتنا الشهوانية . .

---

١ - Ibid, p.193.

sensuelle. مادة الموسيقى هى الآلة الموسيقية وتظل الأحداث وسطاً بين المادة والنفس L'ame فهى رموز. symboles ومن هنا يأتى نقاء الانفعال الموسيقى وصفاؤه الذى يستطيع فى سهولة ويسر أن ينفصل عن مصدره الأصلى.

أما العطر.. Le parfum فهو على العكس يفترض مزيجاً مادياً، مثله مثل الطعم. ولهذا السبب يظل كامناً فى الإيقاع الزمانى حيث ترتبط الأشياء من خلال شحنة التموج بحياتنا الجسدية [1].

٥ - اللمس. . . Le Tact

١٧١ - نحن الآن نصل إلى حاسة تبدو وكأنها بمثابة الأب لجميع الحواس الأخرى؛ لم لا؟ ألسنا نجد أنفسنا فى اتصال مباشر مع الأشياء حين نحاول أن نعرفها عن طريق الملامسة؟ ألا ينبغى أن يكون هناك لقاء بين الذات والموضوع فى حالة اللمس وأن تمسك الذات بالخارج وأن تجعله خاصاً بها مع تميزه مع ذلك عما هى عليه نفسها؟

ألا ينبغى علينا أن نعتبر اللمس صالحاً بطريقة عجيبة لتأكيد وعينا نفسه. وأن نضيف إليه تعديلات تحدثها فيه المؤثرات الخارجية؟. إن جسمنا - لو تحقق هذا الازدواج على السطح الخارجى - سوف يحمل علامة العوامل الفيزيائية دون أن يضطرب داخلياً بواسطة هذه العوامل.

وهكذا فإن اللمس يبدو أنه نمط الحواس الخارجية، ففى استطاعتنا أن نقول؛ إننا نقوم عن طويق العين بلمس هائل وعظيم للموجات، كما أننا نلمس الموجات الصوتية لمساً رقيقاً عن طريق الأذن، ونحن كذلك نلمس عن طريق حاستى الذوق والشم لمساً دقيقاً الجسيمات ذوات الطعم والرائحة.

وإذا كان الأمر كذلك فقد يسئ المرء فهم هذه الموجات والجسيمات

---

١ - Ibid, p.194.

ويقول: إنها يمكن أن تفقد بالنسبة للحواس التي تدركها كيفياتها اللمسية حتى أننا نضطر إلى استثارة غلظتها بعد أن كنا قد تحدثنا عن دقتها، وأن نعلم نوعاً من الكيمياء الغامضة لكي نفرق تفرقة دقيقة بين هذه المجالات الحسية الأربعة - غير أن هذا التصور الذي يصعب فهمه لا يمكن تدعيمه إلا بشرط مزدوج:

أولاً: إن المحسوسات الخارجية تضعنا في علاقة مع المكان الخارجي بتوسط الحركة على حين أن موضوع هذه الحواس هو الكيف وليس المكان أو الحركة رغم أن الكيف يفترض المكان، ويشملها كوسائل لا كعناصر.

ثانياً: إن المحسوسات الخارجية كانت حاضرة على تخوم جسمنا في حين أن اللون والصوت لا يكونان واقعين إلا في المكان الذي نضعهما فيه - اللون على السطح وعلى مسافة منا، والصوت في وسط جوي أو حيز هوائي حيث تهز الموجة التي تحمله.

في حين أن الذوق والشم يهبطان، فعلاً إلى داخل جسمنا، ثم يمتزجان بالجسد، ويخلطان به تلك الماهية التي يستخرجها من الطبيعة [1].

١٧٢ - إننا نطلق اسم الحواس الداخلية على الحواس التي تدلنا على ما يدور داخل جسمنا. وفي هذه الحالة فإن حاسة الذوق وحاسة الشم لا تزالان حواساً خارجية.

ومع ذلك فنحن نهتم بهما بطريقة عميقة أكثر من اللمس لأنهما تحملان معرفتنا بالأشياء إلى داخل أكثر المناطق جوانية في طبيعتنا.

أما اللمس، فهو ينبغي أن يُعرَّف بأنه الحاسة التي تقع في منطقة وسطى بين الحواس الخارجية والحواس الداخلية بماله من حد دقيق ورهافة لا مادية تفصل جسمنا عن الكون، بدلاً من أن يُعرَّف بأنه نمط الحواس الخارجية فحسب. وسوف يلاحظ المرء أن حاستي الذوق والشم هما داخليتان في

---

١ - Ibid, p. 201.

وسائلهما خارجيتان في موضوعهما على حين أن اللمس هو خارجي في آن واحد من حيث الموضوع والوسيلة، لكنه يحمل الموضوع حتى حدود الجوانية حيث يمتزج مع الوسيلة، وليست تلك هي الحال مع السمع والبصر، فالعين والأذن ليستا وسائل اللون والصوت وإنما الوسائل هي الضوء والاهتزاز.

أما العين والأذن فهما قرنا الاستشعار اللذان بواسطتهما - عندما تعطى الوسيط - تسعى الذات للبحث عن المحسوس في الموضوع الذى يوجد فيه، فالذات تذهب إلى الموضوع، في حين أنها تستقبله داخلها في حالة الذوق والشم [1].

١٧٣ - ويتميز اللمس بأنه حاسة مكان مثله مثل البصر والذوق، ولكنه متوسط بين البصر والذوق، ففى حين أن البصر لا يصل إلا إلى السطح الخارجي من الأشياء وأن الذوق يتغلغل في داخلها حتى يمتزج بجسمنا، فإن اللمس يُرشدنا - مثل البصر - إلى السطح فهو يربط هذا السطح بسطح كياننا العضوى بعلاقة وثيقة.

ومن ثم يسمح للإنسان بأن يمارس على هذا السطح لوناً من وضع اليد main - mise، فيجعله ملكه ويحوله إلى شئ جسدى . . shar-nelle.

لقد كانت حاسة البصر لا تمارس فعلها إلا عن بعد أو من مسافة؛ ولهذا كانت حاسة خارجية أو هى حاسة التخارج على الأصالة كما سبق أن رأينا، حتى أن الموضوع إذا ما اقترب من العين أكثر مما ينبغى منعها ذلك من الرؤية أو أفقدها القدرة على الإبصار في حين أن اللمس - على العكس - يفترض أن الجسم والموضوع متقاربان وأن سطحهما يمتزج بطريقة موضوعية حتى لا يتميز إلا بطريقة ذاتية، فاللمس يمارس عمله على السطح الخارجي لجسمنا ولا

---

١ - Ibid (Note 1) p.201.

يمكن أن يكون غير ذلك، إنه تذوق الأسطح، كما كان رؤيا أصبحت جسداً [١].

١٧٤ – ومع ذلك فإن الجدل يتطلب منا أن نفسر المكانة التى تحتلها هذه الحاسة الخامسة وضرورتها فى العالم، فإذا كان البصر هو حاسة المكان الخارجى، فإن الذوق هو حاسة المكان الداخلى، ولكن إذا كان هذا و ذاك يتخذان من الأشياء لا من الأجسام موضوعاً لهما، فلابد أيضاً لكى تتميز جميع عناصر اللون بواسطة الحواس أن يكون الحد الذى يفصل الجسم والعالم هو نفسه موضوع تعين حسى أصيل، وهذا هو على وجه الدقة دور اللمس، وبذلك يتفسر طابعه الغامض أو المزدوج لأنه، كما أن البصر كان ينفعنا فى تمييز الأجسام بعضها عن بعض فإن اللمس يسمح لنا أن نميز جميع الأجسام عن جسمنا، ولأن جسمنا يحتفظ بحرارته الخاصة التى تأتى من الشخصية أعنى من فعل الملكية الذى نمارس عليه ومما نشعر به بدلاً من أن نذكره فحسب، فإن اللمس يتميز عن البصر بدلاً من أن يقوم بوظيفة مزدوجة معه.

وإذا كان اللمس من ناحية – لأنه يجعلنا نتعرف على الأشياء – وسطاً بين البصر والذوق فهو من حيث ماهيته يلعب دوراً وسطاً فى العالم المحسوس بين الحواس الخارجية والحواس الداخلية؛ الحاسة التى بواسطتها نميز الجسم من الأشياء وحاسة المحيط الخارجى الحى فى مقابل حاسة المحيط الخارجى المادى (التى هى البصر) هى مدى الحواس الخارجية و« خامسة الحواس الخمس حقاً » [٢].

١٧٥ – الجسم البشرى هو فى آن واحد جسم مادى بين أجسام مادية أخرى ويمكن أن يكون موضوع معرفة موضوعية وحقلاً عملياً للوعى وللأنا وموضوعاً للشعور، وبدون ذلك فإن الأنا ما كان يمكن أن تندمج مع العالم وتضع على الأشياء بصماتها وآثارها وتعانى من أثر الأشياء عليها.

---

١ - Ibid.p.202.

٢ - Ibid. P. 202 P. 203.

غير أن هذا الطابع المزدوج للجسم سوف يسمح لنا أن نقرب من الأنا الموضوعات الخارجية وأن نميزها عن الأنا بفضل المظهر الخارجي أو الهيئة الخارجية التي يعطيها الجسم للأنا بواسطة تخارج نشعر به أو نحسه للحد وليس مدركاً من بعد أو من مسافة أو ممتزجاً مع جوهرنا نفسه.

١٧٦ - ينتج من ذلك نتيجتان : الأولى : أن اللمس ليس - مثل الحواس الأخرى - محدود عند منطقة معينة من الجسم وإنما هو ينتشر على سطح الجسم كله ويمتد حتى يشمل الغلالة الجلدية الرقيقة التي تغطى الكائن الحي كما لو كانت ثوباً حياً أو رداءً حساساً لكنها تفصله تماماً عن كل ما ليس خاصاً به أو لا ينتمى إليه، فى حين أن الحواس الأربع الأخرى هى على العكس موجودة فى مواضع محلية معينة من الجسم فهى محصورة فى أعضاء خاصة لأنها تدل على علامة متخصصة بين الكون والجسم وليس على الوعى بحدود هذه الحواس أو أعضاء الحواس : وهذه الحدود لا يمكن أن تكون معطاه إلا إذا كان الوعى كلياً وشاملاً [١].

أما النتيجة الثانية : فهى أن اللمس هو بالضرورة حاسة مزدوجة يجب أن تعطينا، فى آن واحد وعياً بالسطح العضوى الخارجي وبالواقع الخارجي الذى تلحق به.

ولهذا فإنه ينبغى لهذين العنصرين أن يظلا متميزين فى الإحساس وينبغى أن نتعرف فى الاحساس فى آن معاً على حضور جسمنا ذى الحساسية الطبيعية، وعلى الموضوع الخارجي الذى من خلاله يستقبل حساسيةً مؤقتة ومؤثرة [٢].

١ - Ibid p.202.

٢ - Ibid p.202.

ثانياً: الحواس الداخلية

Les Sens internea

١ - الإحساس بالحرارة Lea Sens Thermique

١٧٧ - حين يُذكر لفظ الحواس، فإن الذهن ينصرف في الأعم الأغلب إلى الحواس الخارجية وحدها، فكثير من الناس لا يعرف شيئاً عن وجود حواس أخرى غير حواس الظاهر. والواقع أن هذه الحواس مزودة بأعضاء مميزة، كما أنها تتخذ لنفسها شريحة معينة من العالم تجعلها موضوعاً لها، ولهذا فهى ظاهرة فعلاً.

وفضلاً عن ذلك - فإنها جميعاً تحمل طابع النسبية المتقبلة أياً كان النشاط المستخدم، سواء أكان لتحليل المعطيات أم لاستقبالها، وعلى العكس من ذلك فنحن لدينا باستمرار شعور مباشر بوجودنا العضوى، وبأن الجسم هو دائماً مرتبط بإحساسات داخلية، لدرجة أن تنوع الموضوعات والأعضاء يفقد نفسه هنا فى وحدة الوعى بالذات [1].

١٧٨ - نظرة المادة تشمل إلى جانب الصور المبدأية للزمان والمكان على الحركة التى تجمع بين الزمان والمكان، وعلى القوة التى تفسر الحركة، فالزمان والمكان لهما بساطة تصورية، حتى أنهما يستقلان مباشرة وجهاً محسوساً ليس منقطع الصلة بالذات أعنى مع الجسم، ولكن بعيداً عن الجسم مع البصر، والسمع، ونفاذ فى قلب الجسم أعنى مع الشم والذوق، وعلى العكس - فإن القوة المحركة من حيث ماهيتها المعقدة لا يمكن إدراكها إلا فى داخلنا وبرغم أنهما ينتميان أيضاً إلى الأشياء، فإنهما لا يفهمان بطريقة موضوعية - إلا من خلال حركة تقدمية من الداخل إلى الخارج بدلاً من أن يُستقبلا وأن يُهضما بحركة تسير من الخارج إلى الداخل، وسبب ذلك يسير جداً؛ فتصور

---

١ - L. Lavelle: La dialectique du Monde Sensible p.210.

الحركة لا يكون ممكناً إلا بمؤشر وبعلامة ولكى تدرك الحركة، ينبغى أن يكون هذا المؤشر هو نحن أنفسنا، بما أن جسمنا نفسه متحرك.. إننا لا ينبغى أن نقيم حركته وحدها بوصفه شيئاً من الخارج – وذلك كان بنقله إلى عالم النسبية الآلية، وكان ممكن أن ينزع عنه كل ميزة كمؤشر، بل ينبغى علينا أن نشعر بالحركة من الداخل وأن نكون قادرين – بواسطة حدس داخلى– أن نميز بينها وبين السكون، وليس من المهم أن جسمنا يشترك أيضاً فى حركة موضوعية يغير نشاطنا وهى الحركة التى تسمح لنا الحواس الخارجية بأن نقيمها. إن المشكلة هى أن نعرف من أن تأتى فكرة التحرك.. وأين يوجد المبدأ والمؤشر اللذان يسمحان لنا بأن ندخل للمرة الأولى التحرك فى العالم وأن نفسر تغيرات الظواهر من خلال تصور ممكن معروف عن نسبية الوضع.

هذا المبدأ وهذا المؤشر – إنما نجدهما فى وعى الجسم، مادام الجسم لا يمكن أن ينفصل عن الأنا، ومادام أنه لا يمكن أن يكون هناك أية تفرقة فى كياننا الداخلى بين ما يعطى وبين ما نكوّنه. إن استنباط الإحساس بالحركة سوف يؤدى، إذن إلى البرهنة على أنه يوجد بالضرورة وعى بالحركة لكى يكون هنا كإدراك لها [1].

١٧٩ – وإذا كانت الحركة لا يمكن أن تفهم على الأقل من حيث المبدأ إلا بواسطة حاسة داخلية، فالأحرى لا يمكن إدراك القوة إلا عن طريق حاسة داخلية كذلك، لأن القوة هى المبرر الداخلى للحركة، ونحن نعرف أن القوة لا يمكن أن تدركها الحواس الخاصة، وإذا استطعنا فى الزمان أن ندرك تغيرات الوضع لجسمٍ ما – إذا ما ثبتت حدوده – فإنه من المستحيل أن نصل من الخارج إلى المبدأ الداخلى للأجسام ولكن إذا كانت الحركة تربط بين الزمان والمكان فى ظاهرة ما من ظواهر الطبيعة – فإن القوة تعبر عن داخلية الحركة، إنها النسبية المختبئة التى تجعل هذا الارتباط ممكناً، وهى الخاصية المادية لهذه الموجودات المتناهية. إن مبدأ وجود الأجسام يتحد فى القوة مع مبدأ

---

١ - L. Lavelle: Ibid.

تغيرها، وبالتالى فإن الموجود لا يمكن أن يدرك القوة خارجه. فهو لا يدركها، اللهم إلا إذا امتزجت به، أعنى بمقدار ما يمارسها، وإنه لمن الملاحظ أنه كما أن القوة لا يمكن تمثلها من خلال الحركة التى هى أثرها ونتيجتها، فإن الإحساس بالجهد لن ينفصل بدوره عن الإحساس العضلى الذى لا يمكن التفرقة بينهما إلا نظرياً فحسب، وكما أن القوة تنقل حياتنا إلى العالم المادى، فسوف نجد، مباشرة مجيباً لها فى المقاومة التى هى قوة متجمدة، وميتة [١].

١٨٠ - الحواس الداخلية كلها يمكن أن تُعرف أو تدرك من خلال علاقتها بالقوة كما أن الحواس الخارجية يمكن أن تُحدَّد من خلال علاقتها بالبصر، وكما أن المكان يسود العالم - فإن الزمان يسود الحياة الداخلية للموجودات المتناهية، لكن هناك حاستان داخليتان أخريان تتقوقع فيهما الذات على نفسها بعمق وهما بالنسبة للإحساس بالحركة كما كانت حاستا الذوق والشم بالنسبة للبصر وهما: الإحساس العضوى الذى هو حاسة المكان الانفعالى، والحركات المختبئة والعميقة التى تتم داخل جسدنا، ثم هناك الإحساس الجنسى الذى هو أشبه ما يكون بقطب الحياة: «وذلك فى مقابل الإحساس العضوى الذى يمثل القطب الآخر ما دامت الحياة يمكن أن تحددها عن طريق المقابلة بين الفرد والنوع» [٢].

وفى الإحساس الجنسى نجد أن التمثل تبديد فى إيقاع انفعالى كثيف حيث يستقبل الفرد انفعاله الأساسى الذى يشبه جهداً أصبح سليماً ومفسراً ومنصهراً فى جوهرنا ومعتمداً - بطريقة مزدوجة - على الزمان بتقطعه وبالوجود المقبل الذى يدعوه إلى الحياة بطريقة غامضة [٣].

---

١ - Ibid; p.212- 213.

٢ - Ibid; p.213 (Note 1).

٣ - Ibid, p.213.

١ - الإحساس بالحرارة والإحساس باللمس

١٨١ - ومع ذلك - قبل الحركة والجهد وقبل الإحساس العضوى والجنسي - ينبغى أن نفسح مجالاً على حدة للإحساس بالحرارة الذى هو شكل اللمس الداخلى من حيث إنه انفعالى وزمانى، وهو يرتبط باللمس ويمارس معه بصفة عامة، لكن له طابعاً أقل مادية من اللمس، إذ يكفى لكى يظهر الإحساس بالحرارة أن تحمل الموجة الحرارية إلينا التيارالمحيط. فموضوعه جوى أو هوائى..»aéries فليس له قوام على الأسطح المحسوسة. وبما أن الحرارة هى خاصة عامة للأشياء، لكن من خلالها يتحقق توازن وتقارب بين حالات الأشياء وحالات الأنا، فإنه ينبغى للإحساس بالحرارة أن يمارس بصفة خاصة من خلال اللمس الذى هو حاسة الحيز أو من خلاله سوف يستقبل شكله الأكثر حيوية والأكثر دقةً ورقةً.

ونحن بهذا نصل إلى هذه النتائج الثلاث الآتية:

أولاً: إن الإحساس بالحرارة يشبه ويقترب من حاستى السمع والشم أكثر مما يشبه حاستى البصر والذوق.

ثانياً: بما أن اللمس هو الحاسة الوحيدة التى توحد - وهى تميز - جسمنا مع غيره من الأجسام، فإن الإحساس بالحرارة هو المجيب الزمانى لحاسة اللمس المكانية [١].

ثالثاً: لا يمكن لمثل هذا المجيب من خلال هذا الطابع نفسه أن ينتمى إلى الحواس الداخلية فحسب.

والإحساس بالحرارة هو أيضاً لمس حيث يدوم فيه أثر الوسط المحيط، وإن كان ينفتح داخل الجسم، يتشرب كل سطح الجلد يأتى إليه

١ - Ibid P.213.

ويصل إلى انفعال عضوى خالص تحصل من خلاله حياتنا المادية على وعى بتوازنها الفيزيائى مع الكون [1].

١٨٢ - الحرارة هى قبل كل شئ الإحساس بالوسط الهوائى أو بموضوعات تتأثر بهذا الوسط، لقد كان للبصر والذوق واللمس - بالنسبة للمادة - مكان محدد أما السمع والشم والإحساس بالحرارة فمكانهما غير محدد.

ونحن ها هنا لا نستطيع أن نتعقب حدود الاحساس وتخومه رغم أن المكان يشرطه ويحمله. وليست تلك هى الحال فى المادة. فالإحساس نفسه ينتشر فى الحال فى الديمومة. الهواء هو حقل الحياة فهو يوحد ويفرق الموجودات بواسطة تيار غير مدرك حيث يتم نقل الجوامد بسهولة، ولكى ندرك الهواء كموضوع فلابد له أن يتخذ مظهر سطح يوقف فعلنا، فعل نظرة، أو فعل لمس، عندما يجتاز العين مفرشاً مزركشاً يكون لديها الانطباع بأنه يقاومها، صحيح أن كتل الهواء الشفافة تتركز فى الأفق فوق سطح رقيق دقيق، لكن مع ذلك تتصل اتصالا مباشراً عن طريق الهواء بالحياة الداخلية للأشياء.

فنحن نتصل بذبذباتها فى حالة الصوت وبماهيتها الخفية فى حالة العطور والروائح، فالهواء ليس وعاءً، فلا يسمح لنا بأن نصل فى سير متقدم إلى حساسيتنا، ولا نصل إلى صوره.

لقد كان الصوت يعبر عن تبدل آلي للمادة؛ والروائح كانت تتغلغل حتى تصل إلى الحياة، ولكى نفهم دور الحرارة فإنه يكفى أن نتخيل أن الوسط الهوائى لا يمكن أن يكون ببساطة أداةً للانتقال أو الذيوع والانتشار، إنه يمارس هو أيضاً أثراً على الذات ولابد من إدراكه كواقع، وليس لهذا الواقع طابع هندسى، لأن الهندسة تفترض التمييز بين الأجزاء وهو التمييز الذى لا

---

١ - Ibid P.214.

يمكن أن يكون كيميائياً فهذا يستلزم أيضاً تفرداً نوعياً للأجسام وتلك خاصة غريبة أيضاً عن هذا الوسط.

يبقى أن يكون فيزيائياً وهو كذلك فعلاً إذا ما اعتقد المرء أن مثل هذا الوسط لا يمكن أن يؤثر فينا إلا من خلال حالة توتر خاصة وارتباط ذبذبته بالإيقاع المبدئي لحياتنا العضوية. وهكذا فإن الذبذبة الحرارية تتميز عن الذبذبة الصوتية التي تنتمي إلى الجسم لا إلى الوسط الذي ينقلها والتي حين تحدد الوسط، فحسب تنزع عنه طابع الوسط لكي تجعله موضوعاً[1].

١٨٣ - هناك سبب آخر لاعتبار الإحساس بالحرارة ضمن الحواس الداخلية ففضلاً عن أنه ليس له عضو خاص - كما هي الحال في الحواس الخارجية وأنه يرتبط بوعي الجسم كله - فإنه لا يتجدد كما هي الحال في الحواس الخارجية بموضوع جزئي معين، ما دام الموضوع هو كياننا العضوي كله بالوسط بأكمله الذي توجد فيه، وهو هنا أيضاً إنما يختلف عن اللمس الذي رغم انتشاره على سطح الجلد، فإنه يميز فحسب الموضوعات التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بنشاطنا.

٢ - الإحساس بالحركة .. Le Sens du Mouvement

١٨٤ - على الرغم من أن الحركة مركبة من الزمان والمكان، فإن الإحساس بالحركة بسيط من حيث مبدأه لأنه هو على وجه الدقة الذي يحقق هذين الحدين (ومن المعروف طبعاً أن الحركة هي الواقعة الأولى من الناحية التجريبية وأن الزمان والمكان إنما نستخلصهما عن طريق التحليل).

إن الإحساس بالحرية يجعل الحركة ذاتها واقعية، وينبغي لكي يكون إدراك الحركة ممكناً أن يكون في استطاعتنا أن نتمثل الموضوع الواحد في

---

١ - Ibid P.218.

أوقات مختلفة في نقاط مختلفة من المكان. وينبغى - من وجهة أخرى - أن يكون فى استطاعتنا أن نتعرف على هوية الموضوع فى جميع اللحظات التى نجتاز فيها المكان.

وهذه الخصائص المختلفة تستلزم أن يكون الإحساس بالحركة ذاتياً - من حيث جوهره - فالحركة هى فى ذاتها ظاهرة واقعية لا يمكن ادعاؤها إلا بشرط أن يكون التمثيل - بدلاً من أن يتميز عن الذات - ممتزجاً بها (ولا يكون ذلك ممكناً إلا فى الحركة التى تقوم بها الذات نفسها) ولهذا السبب فإن الحركة تبدو أنها تتمتع بوجود أكثر ثباتاً وموضوعية من المحسوسات الأخرى، ولا تكون الحركة واقعيةً إلا بشرط أن تحدث فى الجسم ما دامت الحركة ظاهرة عادية، وما دام الجسم هو على وجه الدقة ذلك الجزء من المادة الذى يشترك مع الأنا والذى فيه تعبر حدوده عن نفسها.

ولابد من ناحية أخرى أن تدرك الحركة فى الجسم من خلال وعى مباشر أو من خلال الشعور (١).

إن دوام الموضوع أثناء انتقاله لابد أن يكون قائماً لكى تكون الحركة ممكنة، وما أن نعرف هذا الدوام حتى تبدو تغيرات الزمان والحيز خارجية وعرضية، وهذا هو السبب فى أنها لا تغير الماهية التى تكون للظاهرة.

والواقع أننا نخمن هذا الدوام فى رأى لاقل ولكننا لا ندركه، ونحن نجد فى الإحساس بالحركة أن الوعى بهوية الجسم معطى من خلال إحساسات عضوية مرتبطة بهوية فعل التفكير والمشكلة هى أن نبين كيف تضيف هذه الهوية إلى التغير وعياً بالحركة (٢).

---

١ - Ibid P.224.

٢ - Ibid P.225.

٣ – الإحساس بالجهد.. Le Sens De L' Effort

١٨٥ – سبق أن ذكرنا أن فكرة القوة تعرضت لهجمات عنيفة خصوصاً من جانب المذهب المادى (فقرة ٤١)، وبالمثل فإن الإحساس بالجهد – كما يقول لافل – ينكره التجريبيون فى علم النفس – كما سبق أن أنكر الماديون القوة فى العالم – ومع ذلك، فإذا كانت القوة يمكن إنكارها بسهولة لأن المرء لا يشاهدها فى الطبيعةالخارجية، اللهم إلا فى الحركة فإنه يمكن للمرء كذلك أن يعترض على واقعة الجهد بل وأن يحاول أن ينزع عنه كل ماله من طابع مميز وأعنى بهذا الطابع المميز للجهد : الوعى بممارسة نشاط مادى معين وبقوة عضوية تنفرد وتنبسط.

والحق أن اسم (الجهد نفسه – كما يقول لافل – لا يرضى عنه التجريبيون الذين يحاولون بشق الأنفس أن يبرهنوا على أنه ليس سوى مجموعة من الإحساسات بالحركة التامة فحسب على نحو ما فعل الماديون من قبل حين حاولوا البرهنة على ضرورة الاكتفاء بالحركة وحدها فى تفسير العالم – وهذا ما يمنعهم من تصور كيف يمكن للجهد أن يكون أباً للحركة، وهكذا تبقى الإحساسات بالمقاومة سلبية ومعزولة وغير معقولة ما دام المرء ينكر وجود مجيب.. odantun vep داخلى يؤسسها، ولذا، فإن الجهد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحركة والمقاومة، فهو ينتج الحركة – كما أننا نشعر بالمقاومة والجهد فى وقت واحد، لأن القوة لا تؤكد نفسها إلا من خلال عقبة أو عائق، ولا معنى للمقاومة إلا عن طريق الجهد، إذ إنها تعنى الحد الذى تضعه لتعارض به الجهد [١].

١٨٦ – والواقع أننا ينبغى علينا ألا نخلط – كما يقول لافل – بين الحركة والقوة، كما ينبغى ألا نخلط بين الإحساس بالحركة والإحساس بالجهد فإذا أمكن أن يكون الجهد لا إرادياً وهو كثيراً ما يحدث عندما نخضع لقوة

---

١ – L - Lavelle: La Dialectique. P.233.

تفرض علينا من الخارج « عندما نضطر مثلاً إلى ثنى عضو بفعل مؤثر خارجى » وإذا أمكن أن يحدث الجهد فى العضلة التى تتحمله فإنه ينبغى أن ينكشف لنا بطريقة خاصة شأنه شأن المحسوسات الأخرى.

إن الإحساس بالجهد هو الذى يحدد الحركة، ولهذا فإن له بالنسبة لها أولوية لا يمكن مناقشتها، وينبغى أن نبحث عنه فى وسائل الحركة وظروفها بدلاً من البحث عنه فى الحركة نفسها أو التوحيد بينه وبين الحركة.

إن الذين يوحّدون بين الحركة والجهد، أو يخلطون بينهما يخطئون خطأ شديداً، فالحركة حين تتوقف على سبيل المثال نظراً لوجود مقاومة خارجية، فإننا نشعر بزيادة الجهد إذا ما حاولنا إحداث هذه الحركة والتغلب على هذه المقاومة. إن شرط الحركة هو حالة التقلص، أو التوتر التى تحدث للعضلة، أما الإحساس بالجهد فهو يكمن على وجه الدقة فى الوعى بهذه الحالة.

وكثيراً ما يصعب على المرء التمييز بين الحركة وتقلص العضلة أو انقباضها. والواقع أنهما مرتبطان أشد الارتباط، إذ تبدو الحركة على أنها فى آن واحد أصل ونتيجة هذا التقلص.. Contraction.

١٨٧ – وإذا كانت الحركة ترتبط بالتقلص، فإن الجهد يرتبط بالتوتر، ومن هنا يقول لافل: « إن الاحساس بالجهد يتفق تماماً مع الشروط التى ينبغى أن توجد لإدراك القوة، لأن القوة وإن كانت تنتمى إلى العالم المادى، فإنها مع ذلك لا يمكن أن تعرف إلا بطريقة داخلية فى هوية الموضوع والذات وهى بالتالى يجب أن تتفق مع حالة معينة لجسمنا لا مع حالة للأنا الروحى – وهذه الحالة هى التوتر ما دام التوتر لا يمكن أن يكون متمثلاً إلا فى المادة الممتدة، لكنه يعبر بدقة عن عالم داخلى للامتداد » [1].

١٨٨ – القوة عند لافل لا يمكن تقديرها إلا حسب المقاومة التى تتغلب

---

١ - L. Lavelle. Ibid.

عليها، والمقاومة هى قوة متجمدة وميتة وهى لا تسمح بقياس القوة الفعالة وإن كانت تجعلها واقعية. والمقاومةلا ترتبط فحسب بالقوةالداخلية الخاصة بالموجود وبالقوى الموضوعية وإنما هى تجعلها موجودة بالفعل بطريقة إيجابية وعينية.

والواقع أن التوتر نفسه عند لاقل لا يعنى أكثر من اتحاد القوة والمقاومة فى عضلة واحدة، لا يمكن لأية حركة أن تتحقق بدون التغلب على مقاومة القصور الذاتى.

ونحن نعرف أن جسمنا يشارك فى آن واحد فى الحياة وفى الوجود المادى، فهو من ناحية فاعل وهو من ناحية أخرى شئ ما.

وهذا هو السبب فى أن الجسم يعطينا الحد الأول للمقاومة التى ينبغى على القوة أن تجتازه وأن تتغلب عليه. فهناك قصور ذاتى خاص بالعضلات غير أن هذا القصور الذاتى لا يمكن تقديره من الخارج بواسطة ملاحظ خارجى لكنه على العكس لابد أن يقدر من الداخل وبواسطة الوعى فى نفس الحالة التى تكشف لنا عن القوة التى تؤثر فى هذا القصور الذاتى.

أما من حيث القوى الخارجية - وهى قوى موضوعية من حيث ماهيتها - فهى لا يمكن أن تقدر على أنها عوامل مقاومة حتى اللحظة التى تعزو لها فيهااستقلالاً وشخصية تشبه استقلالنا وشخصيتنا.

٤ - الإحساس العضوى.. Le Sens Organique

١٨٩ - كنا ندرس فى حالة الحركة والقوة إحساسين داخليين، وهما إحساسان موضوعهما خاصية مشتركة بين الأشياء والأنا وهما يسيران بنا نحو الخارج ويسمحان لنا بأن ندرك الوجه التلقائى والحى الذى يرتديه الواقع حين ينخرط فى الصيرورة.

غير أن هذين الإحساسين لا يبلغان أعماق الوجود الجسمى ويبدو أن

السبب هو أن الحركة والقوة يتخذان لنفسيهما موضوعاً جزئياً ويعالجان أنماطاً محدودة من نشاطنا، ولهذا السبب فإن هناك احساسين جديدين لا يمثلان فحسب خطوة معرفية جديدة أكثر تقدما من الخطوات السابقة فى سبيل معرفة أنفسنا ومعرفة العالم ومعرفة المناطق البعيدة والخفية - ولكنهما يسمحان لنا كذلك بأن نصل إلى حياتنا فى شمولها وفى مبدأها، وهذان الإحساسان هما الإحساس العضوى والاحساس الجنسى. ويمكن للمرء أن يفترض أن الإحساسين السابقين يتقوقعان على نفسيهما إذا ما أرادا النفاذ إلى داخلنا بالطريقة نفسها التى يفعلها البصر والسمع حين قادانا إلى الذوق والشم. والواقع أن الإحساس العضوى ينهى سلسلة الإحساسات المكانية هذه والتى كانت قد بدأت مع البصر، كما أن الإحساس الجنسى ينهى سلسلة الإحساسات الزمانية، ويقدم لنا خصائص جوهرية تسمح لنا بأن نقرب بينه وبين السمع والشم، والإحساس بالحرارة، والإحساس بالقوة. ويعتقد لافل أن التحليل الذى يقوم به لجدل العالم المحسوس، لا يكون تاماً إلا إذا امتد إلى دراسة هذين الإحساسين.

١٩٠ - الإحساس العضوى هو أساساً إحساس بالمكان ولكنه إحساس بالمكان المشعور به وبغير ذلك ما كان للأنا أن تعرف نفسها بوصفها حداً أعنى بوصفها معطاة، ولا يكون ذلك ممكناً، اللهم إلا إذا كانت جميع عناصر الجسم هى موضوع وعى خاص. ويمكن للمرء أن يفهم الآن، لماذا لا ينفصل الجسم عن الأنا؟ فالسبب أن الجسم هو التمثل الوحيد من بين جميع التمثلات التى نحصل عليها - الذى لا يمكن أن ينفصل عنا قط. وهل يمكن أن يكون غير ذلك؟ إذا كان الوعى بالجسم هو الذى يشكل على وجه الدقة أصالة شخصيتنا.. أليس من التخلف أن نفترض أن الشخص يمكن أن يدوم أو يبقى خارج شروط وجوده؟

إن الفكر وحده هو الذى يعطى للذات وعياً بوجودها والفكر وحده هو الذى يؤسس الوجود الروحى أما الإحساسات العضوية فهى تزودنا بالمادة التى

تحقق الذات وتحدها.

١٩١ - لا يمكن - فى رأى لافل - أن نصل إلى الإحساس العضوى إلا بهذا الترتيب الذى يعرضه علينا: «فالإحساس العضوى لا يمكن أن يأتى فى الترتيب إلا بعد الإحساس بالحركة، كما أن الحركة فى ترتيب التصورات كانت سابقة على الكيف فإنه فى ترتيب الكيف لابد أن يسبق الإحساس بالحركة الإحساس العضوى وأن يأتى قبله، لا لأنه فحسب أكثر بساطة وأشد وضوحاً، وتجريداً، وإنما لأنه كذلك شرط الإحساس العضوى ولأنه يبقى باستمرار متضمناً فى قلب هذا الأخير.

٥ - الإحساس الجنسى.. Le Sens Sexuel

١٩٢ - بين الإحساسات العضوية وبين الانفعال الجنسى - وشائج قربى، ومع ذلك فهو يتميز عن الإحساسات العضوية بخصائص جوهرية ما دام أنه يهتم بالنوع أكثر من اهتمامه بالوجود الفردى وهو بدلاً من أن يدلنا على وضع أعضائنا فإنه يعبر عن موجة عاطفية تجتاحها. وعلى الرغم من أنه يرتبط بتحديدات الامتداد فإنه يبرز بالنسبة للإحساس العضوى نفس الارتباط الذى يبرزه كل إحساس آخر بالزمان بالنسبة للإحساس المكانى الذى يقابله.

١٩٣ - إذا كان الإحساس العضوى أساساً فإننا ينبغى ألا يغيب عن بالنا أن النوع موجود فى قلب كل فرد، فالفرد حياة وليس ثمة انفصال وتقطع فى الحياة على نحو ما يوجد فى المادة من انفصال وتقطع.. Dis - continuité ولهذا فإن فكرة الانفصال لا تعبر قط عن الموجودات الحية، صحيح أن الموجودات الحية هى فرديات تعيش فى مكان معين، لكن أصالتها لا يمكن التعبير عنها داخل المكان بل تعبر عنها داخل الزمان (والزمان اتصال كما سبق أن رأينا)، وما دام وجودها يُعبَّر عنه فى الزمان فلابد أن يتحقق هذا الاتصال فى الزمان أيضاً وهو يتحقق عن طريق التناسل.. La dés cendance وهو تناسل فردى. ولكى يدعم الأفراد استقلالهم، فإنه ينبغى أن توجد كثرة من

الأجيال فى وقت واحد على عكس الوضع فى المادة حيث نجد أن النتيجة – فى حالة السببية المادية – لاتظهر إلا حينما تلغى سببها [١].

١٩٤ – فى التناسل لا يوجد إحساس بُنوِّى ولا إحساس أبوى – كما يقول لاڤل – ذلك لأنه لا يوجد إحساس بالماضى ولا إحساس بالمستقبل، وإنما هناك مجموعة من المشاعر داخل الفرد تتعلق بالوعى الذى يكوِّنه عن نفسه، وعن حياته، وعن استمراره النوعى. وهذا الإحساس الذى يوجد عند الفرد – فى هذه الحالة – هو إحساس بالجيل، وهو شأنه شأن جميع الإحساسات الأخرى يمارس فى الحاضر. وأصالة هذا الإحساس إنما تعتمد على إبراز كيف أن الفرد – بعيداً عن أن يكفى نفسه بنفسه – لا يظهر طابعه الكامل إلا عن طريق هذا الاتحاد بين عضوين ينجزان ما لم ينجز فى الوجود البشرى – وهو نقص يشهد على وجوده فى الفرد حين يدعو فرداً جديداً إلى الوجود محدوداً بدوره على نحو ما كان والداه، ولكنه مثلهما أيضاً قادر على أن يتحمل نفسه خارج ذاته وأن يجدد نفسه بدوره فى المستقبلا [٢]، «بما أن الحياة تتجه باستمرار نحو المستقبل، فإن النسبة الجوهرية التى تتجلى داخل ارتباط الأجيال، ينبغى أن تجد لها مجيباً فى القدرة على الإنجاب فى قلب الحاضر. وهذا المجيب لايمكن أن يكون شيئاً آخر سوى الوعى بعدم الاكتمال– بالنسبة للوجود المنعزل وبالدفعة الحادة لسد هذا النقص – وهذا هو فى الواقع الإحساس الجنسى» [٣].

١٩٥ – الإحساس الجنسى يمثل، إذن عند لاڤل تحديد الفرد بالنسبة للنوع، إنها ملاحظة قديمة تلك التى تذهب إلى أن اكتمال الوجود النوعى لا يتحقق إلا من خلال ثنائية الجنسين وأن كلا منهما يمثل صورة ناقصة ومتحركة

---

١ - Ibid.

٢ - Ibid; P.251.

٣ - Ibid; P.252.

للوجود وأن الحب الذى يدفع كلا منهما نحو الآخر هو ميل للاكتمال كامن فى طبيعتها وهذه الفكرة كافية فى تفسير تنوع الجنسين واختلافهما. لكن لماذا يرد هذا الاختلاف إلى ثنائية بسيطة؟ السبب: هو أن الثنائية هى الشكل التصورى للارتباط الزمنى البدائى، وهى تمثل المتناهى فى ارتباطه الضرورى باللامتناهى، ومن هنا كانت الثنائية هى العزاء الوحيد والدواء الزمانى للتناهى: «والحق أننا نلتقى بالثنائية فى أعماق الفرد نفسه: فالرجل متزوج بنفسه قبل أن يتزوج بالمرأة، إنه كائن مزدوج، فهو أولاً يدخل فى علاقة ثنائية بدائية حين يتصل بالأشياء، والجنسية.. La Sexualité لا تفعل شيئاً سوى تخصيص هذه العلاقة مطبقة أياها على ميدان الحياة، إنها نفس اتحاد الوجود مع الطبيعة، نفس الحركة نحو اللامتعين [1].

---

١ - Ibid; P.252.

الكتاب الثانى

جدل الطبيعة


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الباب الأول

من فلسفة الطبيعة إلى جدل الطبيعة

«لقد انتهت اليوم فلسفة الطبيعة وكل محاولة لبعث الحياة فيها من جديد ليست محاولة لا حاجة بنا إليها فحسب، وإنما هي تشكل أيضاً خطوة إلى الوراء»

إنجلز



الفصل الأول

الجدل وعلوم الطبيعة

« يسير التقدم العلمى فى اتجاه الجدل حيث يتخلى عن الوصف السكونى لكى يأخذ بالتحليلات الديناميكية. فالتقدم العلمى إذن يسير فى اتجاه جدلى : إنه يسير من المنطق الصورى إلى المنطق الجدلى »

جان فيجييه

مناظرة حول الجدل ص ٥٧



تمهيد

١٩٦ – التقينا فى الكتاب الأول بجدل الفكر سواء أكان فكراً تمثلياً يهتم بالمعرفة فينظر إلى العالم من منظور الذات، أم فكراً يسعى إلى تصنيف خصائص الوجود، أم فكراً يأبى أن يقتصر على دراسة الذات أو دراسة الوجود فيأتى عنده الجدل جدلاً للذات مع الوجود كما رأينا فى جدل المشاركة عند لافل. لكن الجدل عند أى من هؤلاء الفلاسفة كان أولاً وأخيراً جدلاً « للفكر » فى أوضاع متباينة مرة الفكر بوصفه ذاتاً ومرة أخرى ، الفكر بوصفه وجوداً، ومرة ثالثة الفكر بوصفه مشاركة. ونحن الآن ننتقل إلى ميدان جديد يمكن أن نقول بحق إنه « ضد » المجال الذى درسناه فى الكتاب الأول. وهذا اللون الجديد من الجدل هو « جدل الطبيعة ».

١٩٧ – ويبدو معارضة هذا اللون الجديد من الجدل للمعنى السابق واضحة خصوصاًمع المتحمسين من الماركسيين لجدل الطبيعة الذين يتهمون التيار السابق بالمثالية، ثم تتوالى اللعنات فيصفونه بالفسلفة الرجعية البراجوازية التقليدية الميتافيزيقية.. إلخ.

« يعبر موضوع الجدل عن الفرق الجذرى بين الفلسفات البرجوازية والماركسية، فالاتجاهات المختلفة للفلسفة البرجوازية تنظر إلى الجدل على أحسن الفروض على أنه منهج للفكر فحسب. وهكذا فإننا نجد القاموس الفلسفى الألمانى الذى صدر فى اشتوتجارت عام ١٩٥٧ يشرح الجدل بأنه « فن النقاش » أو علم المنطق، وهيجل يصف الجدل بأنه « حركة تكمن فى جوف كل شئ بوصفها واقعه الروحى الحقيقى، وهو فى نفس الوقت حركة الفكر البشرى » .

ونجد تعريفاً مماثلاً فى القاموس الأرجنتينى الذى يعرِّف الجدل بأنه « العلم الفلسفى الذى يدرس العقل وقوانينه » . وهذا هو كل شئ فلا يذكرون

شيئاً عن قوانين الواقع.

وفى مناقشة حول الجدل فى باريس منذ عدة سنوات خلت بين الماركسيين والوجوديين أكد الأخيرون أن الجدل ينتمى فحسب إلى دائرة الفكرة وحدها. ووجهة نظر مماثلة يعرضها المراجع هنرى لوفيفر فى كتابه «المشكلات الحالية للماركسية» (١).

وهذه التيارات فيما يرى الماركسيون لا أساس لها من الناحية العلمية؛ لأنها تنكر جدل العالم الموضوعى. إن القوانين التى تحكم تطورالعالم من حولنا هى نفسها قوانين جدلية بالطبيعة مستقلة تماماً عن وعى الإنسان. بل هناك ما هو أكثر من ذلك؛ فجدل الفكر أو الجدل بوصفه علماً ينشأ من انعكاس الجدل الواقعى للطبيعة والمجتمع فى وعى الإنسان، ولولا هذا الجدل الموضوعى لغدا وجود الفكر الجدلى وقوانينه نفسها مستحيلاً. إن الجدل الموضوعى للعالم المادى هو الشرط السابق الجوهرى للتطور بواسطة الإنسان للجدل الذاتى فى مجرى معرفته بالعالم.

ومهما يكن من شئ فإن الجدل بوصفه علماً هو صورة للفكر البشرى، ومن هذه الزاوية فإن الفكر الجدلى ذاتى، وهو يشكل النشاط البشرى للإنسان بوصفه ذاتاً عارفة. غير أن هذا الجانب الذاتى للجدل يجب ألا يخفى الحقيقة الرئيسية وهى أن الجدل موضوعى من حيث أصله ومضمونه، فمضمون الفكر الجدلى مضمون؛ لأنه ليس إلا انعكاساً لجدل العالم الموضوعى. وقوانين الجدل تكون وحدة فى المضمون فهى قوانين تطور الطبيعة والمجتمع والفكر.

إن رد الجدل إلى «فن النقاش» أو «الاستدلال» بحيث يكون جدلاً للوعى هو من الناحية العلمية لا أساس له، ولا علاقة له بالماركسية. إن فلاسفة البرجوازية يسعون إلى هدف معين بإنكارهم لجدل العالم الموضوعى. إنهم

١ - Fundamenrtals of Dialecical Materialism. Edited by G. Kurson v.p 113-114.

يريدون هدم الجدل العلمى للماركسية اللينينية ويخصون مضمونه الموضوعى ويحرمون الطبقة العاملة من سلاح نضالها - من الجدل الثورى بوصفه منهجاً لا فقط للمعرفة، بل أيضاً لتحول العالم وتغيره. لكنهم لا يستطيعون هدمه؛ إن هذا الجدل موجود وهو يتطور مع تطور العالم المادى والمعرفة العالمية [١]. وسوف نعود إلى هذا الموضوع فى الصفحات القادمة.

١- Ibid.

أولاً: إنجلز يضع الأساس

١٩٨ – على الرغم من أن جدل الطبيعة يرتبط ارتباطاً خاصاً بالفلسفة الماركسية فإن ماركس نفسه لم يتحدث قط عن جدل الطبيعة مع أنه كان يعلم تمام العلم أن التغيرات التدريجية فى الوحدات الأساسية لعلم الطبيعة والكيمياء تؤدى إلى تغيرات كيفية. أما إنجلز فهو الذى مد نطاق الجدل من المجتمع والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية إلى ظواهر الطبيعة، وذلك فى كتابه « ضد دوهرنج » والمخطوطات التى نشرت بعد وفاته تحت عنوان « جدل الطبيعة » [1].

والواقع أن إنجلز كان يهدف إلى إظهار وحدة المعرفة البشرية من ناحية، وإلى البرهنة من ناحية أخرى على أن هذه المعرفة جدلية. ومن هنا فقد كان حريصاً على أن يعمم نطاق الجدل بحيث يشمل ظواهر الطبيعة الرئيسية الثلاث لمعرفة البشرية، أما القسمان الآخران فهما العلوم الاجتماعية والعلوم التى تدرس الفكر (أى المنطق وعلوم الإنسان – لاحظ أن القسمة نفسها هيجلية) وإذا كانت العلوم الطبيعية تشكل الأساس النظرى فى التكنولوجيا الصناعية

١ – سيدنى هوك « من هيجل إلى ماركس » ص ٧٥ وأيضاً ريتشارد دى جورج « الماركسية الجديدة » ص ١٢٢ وكذلك ليشتهايم G. Lichthen فى كتابه الماركسية ص ٢٤٥ .. إلخ. وعلى الرغم من أن ما يذهب إليه الباحثون جميعاً من أن إنجلز هو المسؤول الأول عن « جدل الطبيعة » صحيح فى مجموعه، فإننا ينبغى ألا يغيب عن بالنا أن ماركس كان يتابع مجهودات إنجلز وأن الأخير كان يكتب إليه باستمرار ويعرض عليه بعض الأفكار الجدلية عن العلوم الطبيعية: « راودتنى وأنا جالس فى فراشى هذا الصباح » (الرسائل المختارة ٢٨١ وأيضاً ص ١٠٩) ومن هنا فسوف يكون من المبالغة الشديدة أن نقول مع ليشتايم عن جدل الطبيعة إنه « تصور غريب أساساً عن ماركس » ص ٢٤٥.

والزراعية فإنها أيضاً الأساس العلمى للمادية الفلسفية وللنظرية الجدلية الشاملة للطبيعة [١].

ولهذا فإن إنجلز حاول أن يعمم نظرية الجدل ويطبقها لا على تطور البشر والظواهر البشرية وحدها وإنما على الطبيعة أيضاً [٢].

١٩٩ - فإذا كان ماركس قد أخذ على عاتقه تحليل الحركة الجدلية فى الظواهر الاجتماعية بصفة عامة، والظواهر الاقتصادية بصفة خاصة، فإن إنجلز هو الذى حرص على أن يكمل بقية الشوط فيحلل القسمين الآخرين المتبقيين من المعرفة البشرية وهما المعرفة بظواهر الطبيعة والفكر المنطقى.

ومعنى ذلك أن المعرفة البشرية كلها جدلية ولكن يظن ظان أن المعرفة هى وحدها الجدلية، بل على العكس إن جدل المعرفة ليس إلا انعكاساً لجدل الواقع، فلو أننا أردنا أن نعرف العلاقة بين الجدل الذى يسود ألوان المعرفة البشرية لوجدنا أن جدل الواقع هو الأساس وهو ما يسميه إنجلز بالجدل الموضوعى، وهكذا نصل إلى فكرة هامة وضع إنجلز أساسها وهى أن جدل الظواهر الطبيعية هو الأساس فى جدل الفكر، فالأخير انعكاس للأول: «ما يسمى بالجدل الموضوعى ينتشر خلال الطبيعة فى كل مكان، وما يسمى بالجدل الذاتى أو الفكر الجدلى ليس إلا انعكاساً لحركة الأضداد التى تؤكد نفسها فى كل مكان فى الطبيعة، والتى بواسطتها يحدد الصراع المستمر للأضداد حياة الطبيعة» [٣]. ومن هنا فإن الجدل الصحيح يصبح غير ذى معنى إذا فصلناه عن الواقعى، أى عن الطبيعة والمجتمع، فالجدل يوجد فى الواقع نفسه وليست الروح هى التى تأتى به. فإذا كان الفكر البشرى جدلياً فذلك لأن الواقع جدلى قبل أن يكون الفكر كذلك. أى أن الجدل جدل العالم الواقعى ولهذا السبب كان

١- A. Dictionary of Philosophy art. Natural sciences p. 308 ed by M. Bosenthel (Moscow -1967).

٢- R. T. George: The New Marxism p. 122.

٣- F. Engels: Dialectics of Nature p. 280.

مفهوم العالم فى النظرية الماركسية اللينينية ماديا؛ لأن منهجها جدلى »[١].

معنى ذلك أن القوانين التى تحكم تطوير العالم من حولنا هى نفسها قوانين جدلية أساساً وهى مستقلة تماماً عن الإنسان. وليس ذلك كل شئ بل إن جدل الفكر أو جدل الذات أو المنطق الجدلى لا يكون له وجود إلا من حيث هو انعكاس لجدل الواقع ولولا هذا الجدل الموضوعى لغدا وجود الفكر وقوانينه مستحيلاً. إن الجدل الموضوعى فى العالم المادى هو الشرط الأساسى السابق لتطور جدل الإنسان الذاتى فى معرفته بالعالم الخارجى.

ويقول ماوتسى تونج فى هذا المعنى: «ينبغى النظر إلى كل اختلاف فى تصورات الإنسان على أنه انعكاس لتناقض موضوعى. إن التناقضات الموضوعية تنعكس فى التفكير الذاتى فتشكل حركة التناقض فى المفاهيم والتصورات، وتدفع الفكر نحو التطور، وتحل - بغير انقطاع - المشكلات التى تظهر فى تفكير الإنسان»[٢]. ويقول «جان فيجيه» لو سألنا سائل: هل التشميل الجدلى الذى يشكل حركة الوجود التاريخى لا يمكن تصوره بدون المادية الجدلية التى تدمجه فى وحدة حدوثه مع الطبيعة؟ لأجبنا نحن الماركسيون على ذلك: نعم؛ فالمادية التاريخية لا تستطيع أن تستمد قيمتها إلا فى الإطار الأكثر عمومية لجدل الطبيعة»[٣].

٢٠٠ - حاول إنجلز أولاً أن يصل إلى وحدة المعرفة البشرية بحيث يكون هناك كلٌّ جدليٌّ واحد يضم المعرفة البشرية بأسرها، ثم حاول ثانياً أن يبيِّن أن جدل الذات انعكاس لجدل الموضوع، وأن حركة الفكر الجدلية تابعة

---

١ - G. Politzer: G. Besse, and M.Caveing: "Princioes Fondamentaux de Philosophie". p.

٢- Mao Tse- Tung: Selected Works vol. I. p. 317.

٣ - Jean Peirre Vigier: Controvese sur la Dialectigue p.53 see also existeialism versus Marxiam ed. by George Novack p. 244.

لحركة المادة الجدلية. وهناك فكرة ثالثة وضع إنجلز أساسها فى جدل الطبيعة وهى الفكرة الى تقول إن جدل الطبيعة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة العلمية، وهو على هذا الأساس يفرق بين نظريتين مرت بهما المعرفة البشرية حتى عصره وهما: النظرة الميتافزيقية والنظرة الجدلية، وكلتاهما مرتبطة بالعلم أشد الارتباط، أما النظرة الأولى فقد كانت فى رأيه تعتمد على المنهج الميتافيزيقى الذى ينظر إلى الأشياء على أنها جاهزة ومنتهية وساكنة، ولقد كان لهذا المنهج ما يبرره فى العصور القديمة. إذ الواقع أنه كان لابد - منطقياً - من دراسة الأشياء على أنها أشياء قبل أن يتمكن الإنسان من دراستها على أنها عمليات وحوادث، أى أننا لابد أن نعرف أولاً ماهية هذا الشئ أو ذاك من الأشياء التى ندرس قبل أن نتمكن من معرفة التغيرات التى طرأت عليه.

وهذا ما حدث فى تاريخ الفكر على ما يروى لنا إنجلز وهو ما يفسر أسبقية ظهور المنهج الميتافيزيقى للمنهج الجدلى:

«إن الميتافيزيقا القديمة التى كانت تنظر إلى الأشياء على أنها جاهزة قد نشأت من علم الطبيعة الذى كان يدرس الأشياء فى الطبيعة الحية والجامدة على السواء بوصفها أشياء جاهزة منتهية» (١).

لكن الوضع قد تغير فى رأى إنجلز حينما تقدم العلم: «حينما تقدمت الدراسة غدا من الممكن اتخاذ خطوة حاسمة إلى الأمام وهى البدء فى الدراسة النسقية للتغيرات التى تطرأ على الأشياء فى الطبيعة نفسها، حينئذ أذنت شمس الميتافيزيقا بالمغيب» (٢).

والواقع أن علم الطبيعة - ظل فى رأى هيجل - حتى نهاية القرن الأخير علماً للتجميع collecting science أو علماً يعنى فحسب تجميع الوقائع

---

١ - F. Engels: Ludwig Feuerbach and the End of Cassical german philosophy p. 388 in selected Works volume II Moscow 1962.

٢ - Ibid.

والظواهر والأشياء الجاهزة فى الطبيعة دون أن يهتم بتصنيفها، ثم أصبح العلم بعد ذلك فى عصر إنجلز علماً للتنسيق أو التصنيف النسقى. . -Systematis ing science أى علماً للعمليات أو المسارات فى الطبيعة وللبحث عن أصل وتطور الأشياء والصلة التى تجمع مسارات الطبيعة هذه فى كل واحد هائل. إن علم الفسيولوجيا الذى يدرس العمليات العضوية فى مملكتى النبات والحيوان وعلم الأجنة . . Embroyology الذى يدرس الكائنات الحية من الحالة الجنينية حتى تكاملها ونضجها وعلم الجيولوجيا الذى يدرس القشرة الأرضية التدريجى – كل هذه العلوم هى من نتاج عصرنا [1].

إن تطور هذه العلوم هو الذى جعل ظهور الجدل ممكناً «ولهذا السبب تتبع ماركس وإنجلز طوال حياتهما تقدم العلوم، فكان المنهج الجدلى يتحدد فى دقة بقدر ما تتعمق معرفة العالم» [2]. ولهذا السبب أيضاً لم يكن من الممكن أن يكتشف المنهج الجدلى على أيدى الماديين الفرنسيين من فلاسفة القرن الثامن عشر من أمثال «ديدرو» و«هولباخ» و«هليفيتوس»؛ لأن العلم فى القرن الثامن عشر لم يكن يتيح لهم ذلك؛ «ولهذا فإن عدم تطور العلوم فى القرن السابع والثامن عشر جعل المادية فى هذا الوقت لا تستطيع أن تتبع بشكل منطقى فكرة تطور العالم وترابطه؛ ولهذا كانت مادية ميتافيزيقية.

٢٠١ – معنى ذلك أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الفلسفة والعلم، فوجهة النظر الفلسفية التى نأخذ بها – أعنى آراءنا عن العالم الخارجى وعن موضوعات الطبيعة من حيث تكوينها وتطورها – هذه الوجهة من النظر تتأثر تأثراً لا شك فيه بتطور العلم فى عصرنا، ولما كان العلم متخلفاً عند القدماء كانت وجهتنظرهم عن الطبيعة ميتافيزيقية وليست جدلية (سواء أكانت وجهة النظر هذه مثالية أم مادية).

---

١ - Ibid, O.Polizier: op. cit. p. 155.

٢ - G. politzer: Ibid.

لكن حين تطور العلم بدأت وجهة النظر الجدلية فى الظهور، ومن هنا فإن إنجلز ينحو باللائمة على العلماء الذين يحاولون أن يفلتوا من قبضة الفلسفة لأنهم أشبه بمن يغذ السير ليسبق ظله. إن الارتباط بين العلم والفلسفة حاسم ولا يمكن تجاهله أو الإفلات منه أو التقليل من شأنه - يقول فى هذا المعنى فى نص هام: «يحسب العلماء أنهم يتحررون من الفلسفة حين يتجاهلونها أو حين ينبذونها، بيد أنهم لا يستطيعون التقدم خطوة واحدة بغير التفكير، وهم يحتاجون من أجل التفكير إلى تحديدات الفكر [1]. لكنهم من جهة أخرى يستخدمون هذه المقولات دون تعقلها، إما من الوعى المشترك لأشخاص يقال إنهم مثقفون وهو وعى يسوده بقايا عفى عليها الزمان وبطلت من زمن بعيد، وإما من فتات فلسفى مقتطفة من الفلسفة التى يستمعون إليها إجبارياً فى الجامعة: (وهذه ليست شذرات فحسب بل أيضاً خليط من آراء أناس ينتمون إلى مدارس مختلفة بل ينتمون عادة إلى أسوأ المدارس) أو من قراءات غير نسقية لكتابات فلسفية من كل لون ومن مختلف الأنواع.

وهكذا يظلون رازحين تحت نير الفلسفة، لكنها لسوء الطالع تكون فى الأعم الأغلب الفلسفة الأسوأ وهؤلاء الذين ينبذون الفلسفة هم عبيد فلسفة من أسوأ الفلسفات وأكثرها ابتذالاً» [2].

٢٠٢ - وجهة النظر الفلسفية عن الطبيعة لا يمكن إذن أن تنفصل عن تطور العالم، ولابد للعالم كذلك من أن يتأثر بالفلسفة السائدة مع كل فترة من فترات التاريخ. وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر - الفترة التى عاش فيها إنجلز- درات عجلة العلم دورة واسعة المدى وظهرت مكتشفات جديدة برهنت على صحة الجدل، فإذا كان هيجل حين كتب فلسفة الطبيعة كان

---

١ - لاحظ أن تحديدات الفكر Denkbstimmgen هو المصطلح الذى يستخدمه هيجل ليصف به المقولة . (راجع المنهج الجدلى عند هيجل ص ١٣٦).

٢ - F. Engels: Dialectics of Nature p.278-279

يعتمد على علم الطبيعة الذى عبرت عنه مدرسة نيوتن : « فاليوم وبعد أن ظهرت نظرة جديدة للطبيعة واكتملت مظاهرها الأساسية مست الحاجة من جديد إلى القيام بنفس المحاولة وفى نفس الاتجاه » [١].

وإذا كانت الطبيعة هى التى تبرهن على صحة الجدل فإننا يجب أن نقول: « إن العلوم الطبيعية قدمت لهذه البرهنة مواداً غنية إلى أقصى حدود الغنى، وهى مواد تزداد كل يوم. وهكذا يثبت العلم فى نهاية المطاف أن الطبيعة تعمل على نحو جدلى لا على نحو ميتافيزيقى. وأنها لا تتحرك فى دائرة واحدة تتكرر إلى الأبد بل إن لها تاريخاً واقعياً » [٢].

٢٠٣ - والواقع أن إنجلز يشير بعبارة « المواد الغنية » إلى ثلاثة مكتشفات على وجه التحديد يمكن إيجازها على النحوالتالى :-

أولاً : اكتشاف الخلية بوصفها الوحدة التى ينمو الجسم النباتى والحيوانى كله عن طريق تكاثرها وانقسامها، بحيث لم يعد الأمر يقتصر على الاعتراف بأن تطوير ونمو كل تكوين أعلى مرتبة يسير وفقاً لقانون واحد، بل إنه نتيجة لاكتشاف هذه الخلية وما لها من قدرة وقابلية.. أمكن أن نعرف السبيل الذى بواسطته تستطيع التكوينات أن تغير نوعها، وبذا تتطور وتجتاز مرحلة أعلى من مراحل التطور الفردى وأكثر أهمية من المراحل السابقة.

ثانياً : اكتشاف تحول الطاقة الذى يبرهن على أن جميع ما يسمونه بالقوة المؤثرة فى الطبيعة غير العضوية - القوة الميكانيكية وما يكملها، أى ما يقال له الطاقة الموجودة بالقوة (أو الكامنة) والحرارة والإشعاع والضوء (أو الحرارة الإشعاعية) والكهربية والمغناطيسية والطاقة الكيمائية - هذه القوى كلها أشكال مختلفة تبدو فيها الحركة الكلية، وهى الأشكال التى ينتقل كل منها إلى الآخر بنسب محدودة بحيث إذا اختفت كمية معينة من شكل ما ظهرت مكانها كمية

---

١ - F. Engels: Ibidp.330-331.

٢ - F. Engels: Anti- Duhring p. 63.

معينة من شكل آخر. ولهذا تصبح حركة الطبيعة عبارة عن هذه العملية المتصلة من التحول من شكل إلى آخر.

ثالثاً: البرهان الذى قدمه دارون لأول مرة، والذى يقول إن جميع الأجسام التى تحيط بنا من الموجودات العضوية بما فيها الإنسان نفسه - هى نتيجة عملية تطور طويلة بين بضع خلايا من النوع ذى الخلية الواحدة، وأن هذه الخلايا الأولى نفسها قد نشأت بدورها من بروتبلازم .. Protopasm ظهر إلى الوجود عن طريق بعض الوسائل الكيمائية (١).

صحيح أنه لم يكتب البقاء - كما يقول فيجيه - لكثير من قضايا دارون لكن القضية الأساسية عنده ظلت قائمة وهى الفكرة التى تقول إن تاريخ الحياة على الكرة الأرضية قد تطور طبقاً لمفهوم الجدل والمتناقضات والشموال.. إلخ (٢).

ويقول إنجلز معلقاً على هذا المكتشف: «بفضل هذه الكشوف الكبرى، وبفضل النجاح الهائل الذى حققته العلوم الطبيعية وصلت الآن إلى نقطة نستطيع عندها أن نعين العلاقات الداخلية بين العمليات فى الطبيعة لا فى ميادين معينة فحسب، بل كذلك فى العلاقات الداخلية التى تربط هذه الميادين الجزئية نفسها، وبذلك نستطيع أن نعرض بصورة نسقية إلى حد ما وجهة نظر شاملة عن الطبيعة بوصفها وحدة متشابكة. لقد كانت تلك فى الماضى مهمة فلسفة الطبيعة التى لم يكن فى استطاعتها أن تفعل ذلك إلا بأن تضع علاقات فكرية وتصورية مكان العلاقة الحقيقية الواقعية التى لم تكن معروفة إذ ذاك، وأن يسد فراغ الحقائق الناقصة بأشياء يخترعها الذهن. أما اليوم فيكفى أن ننظر إلى نتائج دراسة الطبيعة نظرة جدلية لكى نصنع نسقاً للطبيعة بشكل يكفى لعصرنا، وبحيث نجد أن الطابع الجدلى بفرض نفسه على عقول العلماء الذين تدربوا على

---

١ - F. Engels: Selected Works vol. 2. p. 389.

٢ - Jean Peirre Vigier: Controvese sur la Dialectique p.56.

الأساليب الميتافيزيقية. لقد انتهت الفلسفة الطبيعية وكل محاولة لبعث الحياة فيها من جديد ليست محاولة لا حاجة بنا إليها فحسب وإنما هى تشكل خطوة إلى الوراء » [١].

٢٠٤ - أربع أفكار أساسية وضعها إنجلز لجدل الطبيعة، الأولى : أن الطبيعة لا تنفصل قط عن بقية أفرع المعرفة البشرية، فهى شأنها شأن المجتمع والفكر تعمل على نحوٍ جدلى. والثانية: أن الجدل فيها هو الأساس وكل جدل آخر ليس إلاَّ انعكاساً لهذا الجدل الموضوعى - مع اختلافات نوعية خاصة. والثالثة: إن معرفتنا بالجدل تنمو بقدر ما تنمو معرفتنا بالطبيعة، أعنى أن الارتباط بين العلم والفلسفة ارتباط حاسم وتام. والفكرة الرابعة: هى أن علوم الطبيعة كلها لا تدرس إلا المادة: « ولا وجود لمادة بغير حركة، ولا وجود لحركة بغير مادة، ومن ثم فالحركة لا تفنى ولا تستحدث شأنها شأن المادة تماماً وكمية الحركة الموجودة فى العالم دائماً واحدة [٢]. ونستطيع أن نقول فى النهاية إن إنجلز أراد أن يجمع بين الفلسفة والعلم فى فلسفة جديدة للطبيعة تحل محل فلسفة الطبيعة التى كانت سائدة حتى عصره والتى انتهت بانحلال الهيجلية وتفككها. وفلسفة العلم التى يدعو إليها إنجلز « فسلفة مادية جدلية » وهو التعير الذى أشاعه بليخانوف بعد إنجلز، وهو تعبير لم يكن قائماً من قبل فى الماركسية الأولى « إذ من الخليط الناتج من الجمع بين الفلسفة والعلم يتألف ما يعرف باسم المادية الجدلية وهو تصور لم يكن مألوفاً من قبل الماركسية الأصلية مادامت الطبيعة الوحيدة المطلوبة فى رأى ماركس فى فهم التاريخ هى الطبيعة البشرية [٣]. وتابع الماركسيون

---

١ - F. Engels: Ibidp.390.

٢ - F. Engels: Anti- Duhring p.86.

٣ - G. Lichtheim: Marxism, p. 245, Rotledge, Kegan paul, London 1964.

المعاصرون أستاذهم إنجلز فى دعم العلاقة بين الفلسفة والعلم والدفاع بقوة عن جدل الطبيعة والرد على المهاجمين، وتفسير المكتشفات العلمية الجديدة التى تظهر مع تطور العلم، وتأويلها تأويلاً يتفق مع تعاليم المعلم. وسوف نرى فيما يلى مثالاً على ذلك.

ثانياً: أزمة الفيزياء المعاصرة

٢٠٥ – وضع إنجلز الأساس فى جدل الطبيعة وترك غيره من الماركسيين يتمم بقية البناء الذى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعلم «فهذه الفلسفة أمينة كل الأمانة لما تقول به العلوم» كما يقول جارودى [١]. والمذهب المادى الجدلى «نتيجة حركة العلم نفسها» كما يقول جان بيير فيجيه [٢]. ولقد أخذ لينين على عاتقه الدفاع بحسم عن نظرية إنجلز خصوصاً بعد أن تطور العلم فى أوائل القرن العشرين تطوراً هائلاً جعل بعض العلماء يتشككون فى وجود المادة نفسها ويعلنون اختفاء المادة. ومن هنا ظهر ما يسميه لينين بأزمة الفيزياء المعاصرة تارة، وأزمة «اختفاء المادة» تارة أخرى، أو بعلم الفيزياء المثالى تارة ثالثة خصوصاً عند آرنيست ماخ (١٨٣٨ –١٩١٦) الفيلسوف وعالم الطبيعة النمسوى الشهير، وريتشارد أفيناريوس.. Avenaruis (١٨٤٣ – ١٨٩٦) وغيرهما من الذين يشكلون فى رأى لينين المثالية الذاتية فى الفيزياء المعاصرة.

٢٠٦ – غير أن ذلك لا يعنى أن اهتمام لينين بعلم الطبيعة كان اهتماماً عارضاً جاء نتيجة ما كتبه ماخ فى «الميكانيكا» وما وضعه هو وإفينا روس من فروض وقضايا تشكل أسس مذهب النقد التجريبى.. Empirio Criticism كلا، إن لينين كان يرى أصلاً ضرورة الربط بين علوم الطبيعة والفلسفة – على نحو ما فعل إنجلز من قبل – لكى يستطيع استخلاص النتائج الإبستمولوجية المترتبة على المكتشفات العلمية الجديدة، ولكى يفسرها – طبعاً – تفسيراً جدلياً يقول: «ليس ثمة شك فى أننا حين ندرس الصلة بين إحدى مدارس علماء الطبيعة المحدثين وبعث المذهب المثالى

١ – R. Garady: La Theorie Materialiste De la connaissance P. 1, P. U. F.

٢ – Controverse sur la Dialectique P.54.

من جديد فإننا لا نهدف قط إلى دراسة نظرية فيزيائية معينة، وإن ما يهمنا أساساً هو النتائج الإبستمولوجية التى تنجت من بعض القضايا المحددة، ومن المكتشفات التى يعرفها الناس جميعاً، وهى نتائج ملحة حتى أن كثيراً من علماء الطبيعة قد وصلوا إليها بالفعل، وهناك فضلاً عن ذلك اتجاهات مختلفة ومدارس معينة قد بدأت تتشكل على أساس هذا الميل. وهدفنا من ثم سوف يكون أن نفسر بوضوح ماهية الاختلاف بين هذه الاتجاهات وعلاقتها بالخطوط الأساسية فى الفلسفة »[1]. وهو يكتب فى العدد الثالث من مجلة «تحت راية الماركسية» (مارس ١٩٢٢) مقالاً أطلق عليه الماركسيون اسم «وصية لينين الفلسفية» لأنه آخر ما كتب فى الفلسفة [2]، يدعو إلى إقامة قاعدة فلسفية راسخة وصلبة من الجدل المادى تكون عوناً لعلماء الطبيعة، ويرى أنه «ما لم يتحقق ذلك فإن العلم الطبيعى، والمذهب المادى لن يستطيعا الصمود فى نضالهما ضد هجمات الأفكار البرجوازية المتلاحقة »[3]. وليس من سبيل إلى تحقيق هذه الغاية إلا إذا تجمع المثقفون والمفكرون والكتاب وتضافرت جهودهم للقيام بدراسة جادة وواعية للجدل الهيجلى وتفسيره تفسيراً مادياً. وسوف يجد علماء الطبيعة المحدثون، إذا ما عرفوا سبيل البحث الصحيح، وإذا ما عرفنا نحن كيف نساعدهم – سوف يجد علماء الطبيعة حين نفسر الجدل الهيجلى تفسيراً مادياً مجموعة من الإجابات عن المشكلات الفلسفية التى أثارتها الثورة فى العلم الطبيعى وإلا فسوف يجدون أنفسهم عاجزين عن القيام بالاستنتاجات والتعميمات الفلسفية التى جعل منها تطور العلم الطبيعى وتقدمه الهائل ضرورة لا غنى عنها [4].

٢٠٧ – فإذا تساءلنا الآن عن سر اهتمام لينين بعلوم الطبيعة على هذا

---

١ - V. Lenin: materialism Empirio. P.260.

٢ - O. yakhat: Dialectical Materialism P.221.

٣ - V. Lenin: Selected Works vol. 3. P.721.

٤ – نفس المرجع فى نفس الصفحة. وراجع أيضاً كتابنا «المنهج الجدلى عند هيجل» ص ٢١٧ – ٢١٨.

النحو كانت الإجابة أنه يتابع القضايا الأساسية التى وضعها إنجلز ويتم البناء فهو يؤمن بوحدة المعرفة وبأن جدل الطبيعة هو حجر الأساس فى البناء الجدلى كله، وبأن هناك رابطة بين العلم والفلسفة.. إلخ. خصوصاً علم الطبيعة الذى يطرح المشاكل الأساسية لبنية المادة وحركتها وقوانينها النوعية، وعلينا أن نلاحظ أن لينين يستخدم عبارة علوم الطبيعة بمعنى واسع جداً كما كان يفعل إنجلز من قبل.

٢٠٨ – ولقد مر علم الطبيعة بأزمة عنيفة فى مطلع القرن العشرين نتيجة لظهور أفكار ومفاهيم علمية جديدة ساعدت التفسير الجدلى للطبيعة ودعمته بعد أن ظل هذا العلم – كما يعتقد الماركسيون عموماً ولينين خصوصاً – حتى عام ١٩٠٠ ذا نزعة ميكانيكية آلية فى جوهره، والحق أن هناك تصوراً خاصاً للطبيعة ظل سائداً منذ العصور القديمة، وهذا التصور هو أن الطبيعة تتألف فى النهاية من ذرات دقيقة أو جواهر فردة كما كان يقول فلاسفة الإسلام، وهذا الجوهر الفرد لا ينقسم ولا يقبل التحطيم ولا يرد إلى شئ آخر ولكنه يتحرك فحسب فى مكان فارغ. ثم جاء نيوتن وأضفى على هذه الذرات أو الجواهر الفردة خاصيتين أساسيتين الأولى هى خاصية «القوة» قوى تعمل من داخلها وتسبب حركتها. والخاصة الثانية أن لكل جوهر من هذه الجواهر كتلة معينة لا تتغير تتحد مع مادته فى هوية واحدة. ولقد أدى إضفاء هاتين الخاصيتين على المادة إلى موقف غريب للغاية خصوصاً إذا ما ربطنا بين «المكان الفارغ المطلق، والقوى الصادرة عن الأجسام» فسوف نصل إلى تلك النتيجة الغريبة وهى «التأثير عن بعد» ولهذا فقد حاول العلماء بعد ذلك التخلص من هذه المشكلة فاستبدلوا بالمكان الفارغ عند نيوتن وسطاً متصلاً هو «الأثير».

غير أن هذه التصورات الميكانيكية فى الفيزياء قد تلقت ضربات عنيفة – كما يقول لنا روجيه جارودى.. R. Garaudy فى سنوات قليلة من أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين – وهى ضربات بالغة العنف ويمكن إيجازها فى ثلاثة وهى تماثل فى أهميتها المكتشفات الثلاثة التى تحدث

عنهـا إنجلز من قبل: - الأولى: كانت خاصة بالوسط المتصل الذى زعمته الفيزياء الميكانيكية وهو الأثير - إذ أثبتت تجربة ميكلسون أنه حتى إذا كان موجوداً فإن أقل ما يقال عنه إنه لا يملك إحدى الخصائص الجوهرية لجميع الأوساط الميكانيكية فقد كان من المستحيل تحديد الأجسام بالنسبة لهذه الأوساط.

الثانية: تلقى الفرض الميكانيكى ضربة قاضية عام ١٩٠٠ على يد ماكس بلانك.. M. Blanck صاحب نظرية الكوانتا الذى أثبت عدم صحة افتراض الاتصال المطلق بين الحركة والفعل.. Movement et action وهو افتراض اعتبر حتى ذلك الوقت مبدأ أساسياً للظواهر الميكانيكية.

الثالثة: واكتمل انهيار الفيزياء الميكانيكية باكتشاف ثالث: هو اكتشاف الألكترون، أعنى اكتشاف البنية المعقدة للذرة وتفككها الإشعاعى - فالذرة ذلك الحصن المنيع الذى لا ينقسم ولا يتحطم بدا كما لو كان تبخر إلى كهرباء [١].

٢٠٩ - من هذه المكتشفات الحاسمة التى فتحت أمام الفيزياء عالماً جديداً والتى لم تلبث أن ضاعفت مائة مرة كما يقول الماركسيون من سلطان الإنسان وسيطرته على الطبيعة استخرج عدد من علماء الطبيعة والفلاسفة حججاً غريبة ضد قيمة العلم وضد مادية الطبيعة [٢]. ومن هنا فقد ظهرت فى أوائل القرن العشرين حالة اضطراب واسعة بين العلماء والفلاسفة على السواء، وظن أولاء وهؤلاء أن المادة لم تعد موجودة، وأن المذهب المادى قد اختفى وزال، فها هو ذا أحد العلماء - هنرى بوانكاريه - يقول: «نحن نقف أمام أطلال المبادئ الفيزيائية القديمة أمام انهيارٍ للمبادئ السابقة» [٣]. وتساءل غيره هل

---

١ - R. Garady: La Theorie Materialiste De la connaissance P. 8-9 P. U. F.Paris1953.

٢ - Ibid P. 9 and Yakhot: op. Cit.

٣ - Qouted by Lenin in "Materialism and empirio - P.261.

المادة موجودة؟ ثم أجابوا: كلا – لقد فقد الجوهر الفرد ماديته وزالت المادة تماماً(١).

وهكذا سقط علماء الطبيعة – على نحو ما يقول لنا لينين – فى أشكال مختلفة من المثالية بدلاً من أن يعيدوا النظر فى التصورات القديمة. والحق أن هؤلاء العلماء كانوا على استعداد للسقوط فى هذه المثالية منذ البداية بحكم تكوينهم الطبقى.

ومن هنا فإن لينين يتصدى لتحليل الأسباب العميقة لهذه الأخطاء المترتبة على أزمة الفيزياء، ثم يعطينا تعريفاً علمياً شاملاً للمادة «يلخص خبرة الجنس البشرى عبر القرون، ويقدم فهماً صحيحاً للعالم من حولنا ويعلمنا أن نسير فى دراستنا النظرية والعملية من الواقع نفسه من الظروف المادية لا من الأفكار الذاتية»(٢).

فكيف حلل لينين هذه الأزمة؟ وكيف رد على علم الطبيعة المثالى..؟.

٢١٠ – إن لينين يقرر لنا بادئ ذى بدء أن العالم يمكن معرفته ويفتح أمام العقل البشرى آفاقاً ينفذ منها إلى أعمق أعماق الكون. وهذا العالم الذى يمكننا معرفته كان وسيظل عالماً مادياً من ألفه إلى يائه، ولم تفعل المكتشفات العلمية الأخيرة – فى رأى لينين – سوى أنها أزالت الحدود التى نعرفها عن المادة؛ فقد كان آخر ما عرفناه عنها أنها ذرة، وأصبح ما نعرفه عنها أنها إلكترون. وسوف تزول هذه الحدود أيضاً لكن ذلك لا يبرر لنا أن نقول إن المادة قد اختفت «إن اختفاء المادة يعنى زوال الحدود التى كنا نعرفها عن المادة حتى الآن». وهو يعنى أيضاً أن معرفتنا تزداد عمقاً ونفاذاً، إن ما اختفى حقاً هو خواص المادة التى كانت تبدو لنا من قبل مطلقة وثابتة.. -Immuta

١ - Ibid.

٢ - V. Afanasyev. Marxist Philosophy P.54-55.

ble وأولية (أعنى خواص عدم قابلية النفاذ، والقصور الذاتى والكتلة.. إلخ). وانكشف لنا الآن أنها نسبية، وأنها ليست إلا خصائص لحالات معينة من المادة فحسب؛ إذ أن الخاصية الوحيدة للمادة التى يقبلها المذهب المادى فى الفلسفة هى خاصية كون المادة «واقعاً موضوعياً موجوداً داخل ذهننا» [1]. والسبب الذى جعل علماء الفيزياء يتجهون إلى المثالية ويفسرون هذه المكتشفات الجديدة هذا التفسير المثالى بحيث «تختفى المادة» وتفقد الذرة ماديتها – هو فى رأى لينين أنهم تجاهلوا الأساس الفلسفى للمادية الماركسية وهو تفرقتها الشهيرة بين المادية الميتافيزيقية والمادية الجدلية، أو قل إنهم تجاهلوا باختصار الجدل. ولهذا فقد ظنت خطأً أنه ما دامت جواهر الأشياء الثابتة أو العناصر الثابتة اختفت فقد اختفت المادية بالتالى، وذلك وهمٌ خاطئ بالطبع؛ لأن ما اختفى حقيقة هو المادية الميتافيزيقية، أعنى المادية المضادة للمادية الجدلية، ولكى نضع المشكلة فى وضعها الوحيد الصحيح، أعنى من وجهة نظر المادية الجدلية علينا أن نسأل: هل الإلكترونات والأثير.. إلخ موجودة وجوداً موضوعياً خارج ذهن الإنسان أم لا؟ وسوف يكون على العلماء أن يجيبوا عن هذا السؤال بغير تردد، ولا مندوحة لهم عن الإجابة عنه بالإيجاب، على نحو ما يعترفون بغير تردد أن الطبيعة قد وجدت قبل الإنسان وسابقة على المادة العضوية. وهكذا تحسم المشكلة لصالح المذهب المادى؛ لأن تصور المادة – كما قررناه الآن تواً – لا يستلزم من الناحية الإبستمولوجية شيئاً إلا الواقع الموضوعى الموجود وجوداً مستقلاً عن الذهن» [2].

٢١١ – ويعتقد الماركسيون بصفة عامة – ولينين بصفة خاصة – أن التطور الفيزيائى الذى حدث فى أوائل القرن العشرين قد أحدث ثورة هائلة فى علم الطبيعة لكن علماء الطبيعة «المثاليين» أو البرجوازيين لم يستطيعوا فهم هذه الثورة وأن المكتشفات الفيزيائية الجديدة إنما هدمت التصورات العلمية

١ - V. Lenin: materialism Empirio. P.268-269.
٢ - V. Lenin: materialism Empirio. P.269-270.

السابقة عن « بنية » المادة، أعنى أنها هدمت المذهب الميكانيكى، كما أنها هدمت من جهة أخرى موقفاً فلسفياً معيناً هو الموقف الميتافيزيقى الذى كان يعتقد أن التصور الذى يصل إليه الإنسان عن الطبيعة فى مرحلة معينة من مراحل التاريخ هو تصور نهائى.

ومن ثم فإن هذه المكتشفات كانت شواهد وأدلة على صدق المادية الجدلية فهى لم تدن هذه المادية وإنما هى العكس عملت على تدعيمها وتثبيتها.

فالمادية الجدلية هى المذهب الوحيد الذى يتفق مع العالم ويسير مع تطوره ويستطيع تفسير مكتشفاته الجديدة وذلك حين تصر أو تلح على الطابع النسبى الترجيحى لكل نظرية علمية عن بنية المادة، وخواصها أنها تصر « على غياب الحدود المطلقة الفاصلة للطبيعة » وعلى تحول المادة المتحركة من حالة إلى حالة أخرى، وهو ما يجعل علماء الفيزياء المثالية - على حد تعبير لينين - مصابين بالحيرة والاضطراب. أما إذا كان هؤلاء العلماء ماديين فإنهم يشعرون بالارتباك أيضاً أمام المكتشفات الجديدة بسبب جهلهم بالجدل. وبالتالى فإن علماء الطبيعة عليهم فى النهاية أن يكونوا من أنصار المادية الجدلية حتى يتمكنوا من فهم المغزى الحقيقى للثورة التى أحدثها العلم الطبيعى فى بداية القرن الحالى، ومن هنا « فمهما يبدو من تحول الأثير الذى لا كتلة له إلى مادة ذات كتلة - غريباً أمام « الحس المشترك » »، ومهما يبدو غياب كل كتلة أخرى للألكترون سوى الكتلة الكهرومغناطيسية غريباً أو غير مألوف أيضاً. ومهما يبدو أمراً غير عادى أن تقتصر القوانين الآلية للحركة على مجال واحد فقط هو مجال الظواهر الطبيعية وحدها وأن تخضع لقوانين أكثر عمقاً هى قوانين الكهرومغناطيسية ... إلخ.

مهما يكن ذلك كله غريباً فإنه لا يعدو أن يكون إسهاماً وتدعيماً للمادية الجدلية. لقد انحرف علم الطبيعة الجديد إلى المثالية بسبب جهل علماء الطبيعة بالجدل فهم يحاربون المادية الميتافيزيقية كمذهب آلى أحادى الجانب وهم

بذلك يلقون بالطفل مع مياه الاستحمام. وهم بإنكارهم لعدم ثبات عناصر وخواص المادة، أعنى الواقع الموضوعى للعالم الفيزيائى، وهم بإنكارهم للطابع المطلق لأكثر القوانين أهمية وأساسية انتهوا إلى إنكار كل قانون موضوعى فى الطبيعة (١).

ومن هنا فإن لينين يعتقد أن «المثالية الفيزيائية» اليوم كالمثالية الفسيولوجية بالأمس تعنى ببساطة أن مدرسة من علماء الطبيعة قد سقطت فى الفلسفة الرجعية؛ لأنها لم تعرف السبيل الصحيح الذى ترتفع بواسطته دفعة واحدة من المادية الميتافيزيقية إلى المادية الجدلية. أما علم الطبيعة نفسه فهو يعانى آلام المخاض لأنه يلد المادية الجدلية. وميلاد طفل جديد عملية مؤلمة (٢).

٢١٢ - واشترك الفيلسوف الفرنسى الماركسى «روجيه جارودى» فى الحملة على علماء الطبيعة «المثاليين» الذين أسرع عدد منهم إلى القول بإن «المادية قد ماتت» وحاول عدد آخر أن يدرك الحركة بغير مادة، وأين هى هذه المادة؟ إن الذرة ذلك الجوهر المادى الذى لا ينقسم قد تبخر إلى كهرباء وأين هى كتلة الألكترون...؟ انها تنعدم عندما يقترب من السكون.. Repos، وعندما تنطلق فى رحلة تتمدد على شكل مجال مغناطيسى فى المكان المحيط بها. ألا تزال «جسماً»؟ كلا إن المادة إذن تزول ويتطاير الواقع كله ولا يبقى سوى معادلات ونبقى نحن وحدنا مع إحساساتنا وفكرنا ننظمها (٣).

غير أن مكتشفات علم الطبيعة فى فجر القرن العشرين لم تكن تؤدى إلى المثالية على الإطلاق واللاأدرية - فيما يقول لنا جارودى - على الأقل بمثل هذا العنف الجارف. فكيف يفسر جارودى إذن هذا البعث الجديد للمذهب

---

١ - V. Lenin: materialism Empirio. P.270-271.

٢ - Lenin: Ibid. P.325-326.

٣ - R. Garaudy : La Theorie, P.10-11

المثالى..؟ يفسره على النحو التالى: «عندما يؤكد الفلاسفة المثاليون أو علماء الطبيعة الذين يشاطرونهم فى تصوراتهم من أمثال «أدينجتون.. Eddigton» و«جينز.. Jeans» و«جوردان.. Jordon» و«ديراك.. Dirac» و«رسل.. Russel» وغيرهم - عندما يؤكدون أن التقدم الحديث لعلم الطبيعة يثبت أنه لا وجود لعالم واقعى مستقل عن الفكر، وأن رغبتنا فى معرفة العالم الواقعى تصطدم بحدود لا يمكن اجتيازها، وأن السببية والحتمية لا يمكن البحث عنهما إلا فى فكرنا فحسب - فإنهم لا يفعلون ذلك بدافع من منطق البحث العلمى وحده بل إنهم يحاولون تبرير مفهوم للعالم اختاروه مقدما لأسباب ليست فيزيائية.

إن المذهب المثالى فى رأى جارودى - لا يستطيع أن يزعم أنه يقوم على أسس من علم الطبيعة؛ لأن الفيزياء تعلمنا على العكس:-

١ - ألا زوال للمادة لأن وجود الموضوع وخصائصه لا يتعلق بالذات.

٢ - أن نظريتنا العلمية هى انعكاس لهذا الواقع الموضوعى.

٣ - أن هذا الانعكاس ترجيحى لكنه يتأكد مع تقدم النظرية العلمية [١].

وذلك كله يكشف النقاب عن حقيقة هامة فى رأى الماركسية وهى أن «الجدل قد تغلغل بطريقة متزايدة فى جميع العلوم فغزا علم الفلك وعلم الكيمياء وعلم الطبيعة. وأصبحت أفكار التاريخ والتطور والتحليل هى على وجه الدقة الجذور المنطقية العميقة لجدل الطبيعة ويمكن للمرء أن يقول - بمعنى ما - أن التقدم العلمى يسير فى اتجاه الجدل حيث يتخلى عن الوصف السكونى لكى يأخذ بالتحليلات الديناميكية؛ فالتقدم العلمى يسير إذن فى اتجاه الجدل، إنه يسير من المنطق الصورى إلى المنطق الجدلى [٢].

---

١ - Ibid P.21.

٢ - Marxisme et Existentialisme : Controverse sur la Diyalectique P.56-67.

الفصل الثانى

مفاهيم أساسية فى جدل الطبيعة



أولاً: الحركة

٢١٣ - كان إنجلز أيضاً هو أول من عرض للمفاهيم الأساسية فى جدل الطبيعة وشرحها بتفصيل وإسهاب. ويعتبر مفهوم الحركة من أهم وأقدم المفاهيم الجدلية جميعاً، حتى أن الجدليين بصفة عامة يرتدون به إلى هيراقليطس، بل ويرى جارودى أن المكتشفات الكبرى كلها سواء فى القرن التاسع عشر أو القرن العشرين لم تفعل شيئاً أكثر من أنها أعطت المفهوم الهيراقليطى للصيرورة الشاملة مغزى ومعنى متزايد العمق على الدوام، ومضموناً علمياً أكثر غنى وثراء « فما كان لدى المفكرين الأيونيين الأول مجرد حدس عبقرى أصبح بالنسبة لنا نتيجة لأبحاث وتجارب علمية دقيقة » [(١)].

ومن هنا فإن أهمية المكتشفات الكبرى فى علم الطبيعة تكمن قبل كل شئ فى أنها حطمت الأفق الضيق لطريقة التفكير الميتافيزيقية عند المفكرين والفلاسفة والعلماء على السواء فى العصور الماضية، ومكنت الإنسان من النظر إلى الطبيعة بطريقة جديدة، فعلى ضوء هذه المكتشفات لم يعد من المستطاع القول بأن الطبيعة تحتوى على شئ ثابت أو ساكن؛ فقد أخذ يتضح شيئاً فشيئاً، أن الطبيعة بأسرها من أصغر الجسيمات إلى أعظم الأجرام الكونية، من حبة الرمل إلى الشمس والنجوم والكواكب، من أبسط خلية حية إلى الإنسان - هى كلها كما قال هيراقليطس قديماً فى تدفق دائم وحركة لا تنقطع؛ يقول جان بيير فيجيه فى هذا المعنى: « إن العلم يحقق كل يوم أكثر من سابقه تلك العبارة العميقة التى قالها هيراقليطس ذات يوم والتى تمثل الجذور الأساسية العميقة للجدل وهى « كل شئ يتحرك » كل شئ يتحول ويتغير وجميع تحليلات الطبيعة الكيمائية تبرهن على أن ظواهر العالم معقدة للغاية وتحرك بطريقة عجيبة...

---

١ - R. Garaudy: Ibid p. 50.

ولأننا جميعاً متفقون على واقعة أن العالم الخارجي يوجد بطريقة مستقلة عنا، وأن حركة العالم مستقلة عنا أيضاً فيبدو لى فيما أعتقد أن علينا أن نعترف أن الحركة نفسها لا يمكن أن تفهم إلا من خلال مصطلحات الجدل » (١).

٢١٤ - ولقد أخذ إنجلز على عاتقه منذ النصف الثانى من القرن الماضى أن يشرح لنا الصلة الوثيقة التى تربط بن المادة وبين الحركة، وهى الصلة التى لم يكن يتبينها الماديون من قبل، مع أنها - على حد تعبيره - بسيطة للغاية؛ « فالحركة هى شكل وجود المادة » فلا يوجد مادة قط- ولا يمكن لها أن توجد - بدون حركة لا الآن ولا قبل ذلك لا هنا ولا هناك ولا فى أى مكان آخر. هناك حركة فى الفضاء الكونى، وهناك حركة آلية تقوم بها أصغر الكتل فى الأجرام السماوية المختلفة. هناك ذبذبات جزئية على شكل حرارة أو على شكل تيار كهربى أو مغناطيسى، وهناك التحليل والتركيب للعناصر الكميائية وفى الحياة العضوية. وفى كل لحظة معينة من اللحظات نجد أن كل ذرة فردية من ذرات المادة فى العالم توجد فى هذا الشكل أو ذاك من أشكال الحركة أو فى عدة أشكال فى وقتٍ واحد. وكل سكون .. Rest Repos وكل توازن إنما هو مسألة نسبية ولا معنى له إلا من حيث علاقته بشكل معين من أشكال الحركة، فمع الكرة الأرضية مثلاً قد يبدو جسماً ما فى حالة سكون أو توازن آلى (أى أنه قد يبدو من الناحية الميكانيكية ساكناً) لكن ذلك لا يمنعه قط من المشاركة فى حركة الأرض نفسها، وفى حركة المجموعة الشمسية كلها، كما لا يمنع أضأل جزئ فزيائى من أن يعانى من الذبذبات التى تتحكم فى درجة حرارته (٢).

٢١٥ - إذا كان فى استطاعتنا أن نقول إنه لا يمكن أن تكون هناك مادة بغير حركة، فلابد أن نكون على وعى بأن العكس صحيح أيضاً، أعنى أنه لا يمكن أن يكون هناك حركة بغير مادة. وإذا لم نتنبه جيداً إلى هذه الحقيقة

---

١ - Jean Pierre Vigier: cotrovers sur la Dialectique p.58-59.

٢ - F. Engels: Anti- Duhring p.86.

فسوف نسقط فى الحال فى المثالية، وهذا ما حاول علماء الطبيعة المثاليون المعاصرون الوصول إليه من المكتشفات الجديدة التى وصل إليها العلم المعاصر، وتصدى لينين لدحضهم وتفنيد آرائهم المتهافتة على نحو ما سنعرف بعد قليل.

وإذا كان لا يمكن للحركة أن توجد بغير المادة فإننا ينبغى أن نضع فى اعتبارنا أن الحركة كما يقول لنا علم الطبيعة لا تفنى ولا تستحدث شأنها شأن المادة تماماً، ومن هنا يذهب إنجلز إلى أن كمية الحركة الموجودة فى العالم هى دائماً واحدة، ومن ثم فإن الحركة لا يمكن أن تخلق ولا تزيد ولا تنقص وإنما هى يمكن فحسب أن تتحول من شكل إلى آخر. وعندما تتحول الحركة فإنها تتخذ شكلاً إيجابياً .. Active وشكلاً سلبياً.. Passive وفى وقت واحد من حيث سببها ومن حيث الشكل الذى تحولت إليه [١].

وهكذا ينتهى إنجلز إلى القول بأن تخيل حالة واحدة للمادة لا حركة فيها . .. Motion less إنما هو خيال عقيم مجدب لا يكشف إلا عن فكرة خالية من المعنى، أو هى «هذيان مريض» لا يقول إلا لغواً، إننا لكى نصل إلى مثل هذه الفكرة فمن الضرورى أن نتصور التوازن الآلى النسبى، حالة يكون فيها جسم ما فوق سطح الأرض ساكناً سكوناً مطلقاً ثم نمد هذا التوازن إلى الكون بأسره. وقد يكون ذلك يسيراً فى رأى إنجلز لو تصورنا حركة الكون بأسره على أنها قوة آلية خالصة. إذ يمكن فى هذه الحالة تصور هذه القوة على أنها ساكنة وعلى أنها مقيدة أو على أنها لا تعمل فى لحظة ما، أعنى «كامنة» لكنها لم تخرج من حيز الكمون إلى الفعل ونستطيع نحن تأجيلها كما هى الحال مثلاً فى شحن بندقية بالبارود وتأجيل اللحظة التى يضغط فيها المرء بأصبعه على الزناد، وهنا نستطيع أن نتخيل أنه فى حالة اللاحركة، وأن المادة مشحونة بالقوة. وهو تصور - فى رأى إنجلز - خال من المعنى لأنه يجعلنا نتصور أن العالم كله فى حالة سكون، وأن حركته تتعلق بدفعة أولى متوقفة على ضغط من أصبع الله [٢].

١ - F. Engels: Ibid p.87.
٢ - F. Engels: Ibid p.88.

٢١٦ – ويواصل لينين السير فى نفس الطريق التى رسمها إنجلز فيرى أن الحركة هى المفهوم الأول والأساسى فى جدل الطبيعة، ولكنه يذهب إلى أن المادة الجدلية ينبغى ألا تقف عند حد تأكيد الحركة فى العالم؛ ذلك لأن المثاليين والوضعيين جميعاً يذهبون بدورهم إلى أن الأشياء كلها تتغير وتتحرك وأنها دائمة التدفق. لكن هناك مع ذلك مشكلتين أساسيتين: الأولى؛ أنهم يسعون إلى جنى ثمار الفيزياء الحديثة لصالحهم فيذهبون إلى القول بأنه يمكن أن تكون هناك حركة بغير مادة. والثانية؛ هى التساؤل عن نوع الحركة، فإذا كانت هناك حركة فى العالم فلا ينبغى الاكتفاء بهذه الحقيقة بل لابد أن نواصل فنتساءل ما نوع هذه الحركة.

٢١٧ – أما المشكلة الأولى فهى ظاهرة من واقعة أن المذهب المثالى بدأ يطل برأسه فى علم الفيزياء مع بداية القرن العشرين كما سبق أن ذكرنا. وحاول علماء مثاليون تفسير المكتشفات لصالح المذهب المثالى. والواقع أن ذلك لا يرجع كما يقول لينين إلى اكتشاف أنواع جيدة من الجوهر أو القوة أو المادة أو الحركة، وإنما هو يرجع إلى محاولة تصور الحركة بغير مادة. ولقد بدأها أنصار «أرنست ماخ» أولئك الذين فشلوا فى أن يتدبروا المغزى العميق الذى تكشف عنه عبارة إنجلز «الحركة بغير المادة لا يمكن تصورها» [1].

٢١٨ – ويواصل لينين كشف النقاب عن الرابطة بين المذهب المثالى وذلك الاتجاه العلمى الذى يحاول فصل المادة عن الحركة فيذهب إلى أن الفيلسوف المثالى لا يكون عنده سوى فكره أو وعيه أو إحساسه وتخيلاته، وهو قد لا يفكر لحظة واحدة أن العالم دائم الحركة والتغيير، بيد أن هذه الحركة عنده ليست إلا فكرة أو حركة وعيه وأحاسيسه ولسوف يرفض قضية الشئ الذى يتحرك على أنها قضية عابثة لا معنى لها. إن الفارق الأساسى كما يخبرنا لينين بين الفيلسوف المادى والفيلسوف المثالى هو أن وعى الإنسان فى نظر الأول

١ – C. F.: Philosophy in the twentieth century edited by W. Barretty and Vcl. 4 p.226- 238.

صورة عن حقيقة موضوعية قائمة فى الخارج ومستقلة عنه، وأن الكون هو حركة هذه الحقيقة الموضوعية التى يعكسها وعينا: «إن الخدعة التى تتم عادة فى إنكار المادة، وفى افتراض وجود حركة بغير مادة، تكمن فى تجاهل العلاقة بين الفكر والمادة، فهم يعرضون المشكلة كما لو أن هذه العلاقة لا وجود لها، لكن الواقع أنها تدخل بطريقة خفية فى بداية الحجة. ويظل التعبير عنها غير صريح» (١).

ويضيف لينين مفنداً هذه الدعاوى المتهافتة: «هم يقولون لنا إن المادة قد اختفت ويريدون من وراء ذلك استنتاج نتائج إبستمولوجية. لكن هل يظل الفكر باقياً..؟ هذا سؤال نوجهه إليهم. إن كان لا يوجد، أعنى لو أن اختفاء المادة أدى إلى اختفاء الفكر أيضاً ومعه المخ والجهاز العصبى والأفكار والإحساسات فسوف يؤدى ذلك إلى اختفاء كل شئ، وإلى اختفاء حجتهم أيضاً. لكن لو كان الفرض هو أن المادة هى التى تختفى بينما يظل الفكر باقياً، أعنى تبقى الأفكار والإحساسات.. إلخ. فإن ذلك يعنى أنك تذهب خفية إلى وجهة نظر المذهب المثالى، هذا يحدث عادة لأناس يرغبون - لأسباب اقتصادية - فى أن يتصوروا الحركة بغير مادة.

إن بقاء الفكر بحد اختفاء المادة يعنى الوقوع فى مثالية ذاتية صريحة .. Solipsism (أنا موجود والعالم هو إحساسى فحسب) وهى مثالية معقدة جداً؛ لأنها ترتكز على تجريد ميت بدلاً من أفكار وإحساس شخصى حى فلا أحد يفكر ولا أحد يحس بل هناك الفكر بصفة عامة (٢).

٢١٩ - ولكن ينبغى علينا ألا نكتفى بالقول بأن هناك حركة فى العالم حتى لو كانت حركة للمادة، فالواقع أنه أصبح من المستحيل الآن أن ينكر منكر وجود الحركة فى الطبيعة بعد أن أكدها العلم تأكيداً حاسماً. وتحولت المشكلة

---

١ - Lenin: Materialism and Emp. p.276-277.

٢ - Ibid.

من مجرد إثبات الحركة إلى التساؤل عن نوعها. ولهذا فإن لينين يذهب فى « المذكرات الفلسفية » إلى القول بأن كل إنسان فى القرن العشرين يقبل: مبدأ الحركة والتطور لأنهما فكرتان فرضهما العلم كما أكدتهما « الممارسة الثورية »، لكن كل إنسان أيضاً يفسر الحركة بطريقته الخاصة. ويضيف لينين: « التفسيرات المختلفة للحركة فى نوعين أساسيين هما: التصور الميتافيزيقى والتصور الجدلى « هناك تصوران أساسيان للتطور أو النمو (وهما تصوران ممكنان أو يمكن أن نلاحظهما عبر التاريخ) الأول هو تصور التطور بوصفه زيادة أو نقصاناً، بوصفه تكراراً، والثانى هو تصور التطور بوصفه وحدة أضداد (أو انقسام الوحدة إلى أضداد يطرد بعضها بعضاً، وعلاقاتها المتبادلة) ».

وفى التصور الأول نجد أن الحركة، أو الحركة الذاتية تبقى فى الظل بقوتها المحركة، ومنبعها ومصدرها (أو أن ينقل هذا المصدر إلى الخارج فيكون ذاتاً أو إلهاً... إلخ) وفى التصور الثانى يتجه الانتباه الرئيسى بالضبط نحو معرفة منبع الحركة الذاتية Self - movement. إن التصور الأول ميت فقير مجدب، أما التصور الثانى فهو تصور حى. والتصور الثانى وحده هو الذى يزودنا بمفتاح للحركة الذاتية لكل شئ من الأشياء الموجودة فى العالم. وهو وحده الذى يزودنا بمفتاح للقفزات أو انقطاع الاتصال « والتحول إلى الضد وتدمير القديم وانبثاق الجديد »[1]. وواضح أن لينين يقصد بالتصور الأول التصور الميتافيزيقى القديم للحركة وهو تصور آلى، أو هو على حد تعبير لينين « أعمى » لا يرى ما فى الصيرورة التى تجرى فى العالم من ثراء، كما أنه يعجز عن تحديد كيف يتطور الواقع من حولنا وإلى أين يتجه، وهو يفسر لنا سبب عجزه عن الكشف عن الطريق الصحيح الذى ينبغى أن نسير عليه فى معرفتنا بالعالم « إن التصور الميتافيزيقى هو الأساس المنهجى للنظريات الرجعية وغير العلمية التى تبرر القديم الذى عفى عليه الزمان، والتى تنظر إلى التطور على أنه تطور بسيط وعلى

١ - V. I. Lenin: Collected Works, vd.38 p.360.

أنه حركة دائرية خالية من أى صراع للأضداد ولا تشير أية إشارة إلى الكيفية التى يظهر بها الجديد فى مجرى التطور، أعنى كيف تحدث العملية الحقيقية للتطور فى العالم» [١].

٢٢٠ - وفى استطاعتنا أن نوجز أهم النقاط التى يشير إليها لينين فى موضوع الحركة على النحو التالى:

١ - هناك تصوران للحركة آلى وجدلى.

٢ - التصور الآلى هو التصور الميتاقيزيقى، أما الجدل فهو التصور العلمى الدقيق.

٣ - لا يفرق لينين بين التغير والتطور والنمو فهى كلها فى رأيه ألوان مختلفة من الحركة.

٤ - الحركة الجدلية حركة ديناميكية يكمن منبعها فى داخلها، أى أن سببها ذاتى.

٥ - هذا السبب الذاتى الداخلى هو صراع الأضداد أو ما يعانيه الشئ المتحرك من تناقض داخلى يدفعه إلى الحركة.

٦ - علينا أن نلاحظ أخيراً أن هذا التصور الجدلى للحركة يتطلب من الباحث أن ينظر إلى ظواهر الطبيعة من حيث علاقتها بعضها ببعض واعتماد بعضها على بعض؛ فهناك (وحدة) أو ترابط شامل بين ظواهر الطبيعة وإن كانت هذه الوحدة هى وحدة أضداد.

---

١ - Ibid, p. 361.

ثانياً: التناقض

٢٢١ - واضح مما سبق أن مفهوم التناقض ظل مفهوماً أساسياً عند الماركسيين، وأنه لا يزال حجر الزاوية فى جدل الطبيعة وعلى الرغم من أن الفلاسفة المثاليين حاولوا أن يخففوا من حدة التناقض الهيجلى أو أن يفسروه تفسيراً جديداً بحيث يكون تضاداً أو تضايقاً أو مجرد «تقابل» بين فكرتين، فإن الماركسيين لم يحاولوا قط تأويل التناقض الهيجلى بل على العكس أخذوه بحرفيته، وإذا كان بعض الباحثين يذهب إلى أن هيجل نفسه لم يكن يعنى بلفظ التناقض ما يعنيه هذا اللفظ فى المنطق الصورى، وأن استخدامه الفعلى يدل على أنه كان يقصد التضاد لا التناقض.. إلخ. أقل على الرغم من أن هناك تفسيرات وتأويلات جديدة للتناقض الهيجلى وهى تأويلات تستند إلى نصوص هيجلية - فإن الماركسيين لم يخطر على بالهم قط أن يغيروا من المعنى الحرفى لهذا اللفظ.

٢٢٢ - وإذا كان لينين قد أخذ على عاتقه مو اصلة الدفاع عن قضايا إنجلز ولاسيما قضيته الخاصة بوحدة المعرفة والربط بين العلم والجدل وتفسير المكتشفات الجديدة تفسيرات تتفق مع المادية الجدلية كما حدث فيما يسمى بأزمة الفيزياء المعاصرة - وكما أن جارودى أخذ على عاتقه تطور فكرة الحركة وبيان أنواعها وأحصى منها أنواعاً كثيرة كالحركة الميكانيكية والحركة الحرارية والحركة الكهربائية والحركة الكيمائية ..إلخ [١]. فإن «الرفيق ماوتسى تونج» هو الذى أخذ على عاتقه مهمة مفهوم تطور التناقض فكتب بحثاً فلسفياً فى أغسطس ١٩٣٧ عنوانه «فى التناقض» أراد به تصحيح التفكير الدجماطيقى بشكل خطير داخل الحزب الشيوعى الصينى ويوضح للرفاق قانون

---

١ - R. Garaudy: La Theorie p. 60-70.

التناقض فى الأشيـاء أو قانون وحدة الأضداد وهو القانون الأساسى الأول فى الجدل المادى [١].

٢٢٣ - والفكرة الأولى التى يعالجها ماوتسى تونج، فى بحثه عن التناقض هو جوانية التناقض أو أنه باطنى، أعنى الفكرة التى تقول إن التناقض هو السبب الداخلى للحركة فى الأشياء، فالجدل كما يقول لنا موتسى تونج متابعاً لينين وإنجلز من قبل - على النقيض من النظرة الميتافيزيقية يدعو إلى دراسة تطور الشئ من باطنه، ومن حيث صلته بالأشياء الأخرى. وهذا يعنى أنه ينبغى النظر إلى تطور الشئ على أنه حركته الباطنية الذاتية والحتمية، وأن كل شئ يرتبط بالأشياء الأخرى التى تحيط به ويتبادل معها التأثر والتأثير، فالعلة الأساسية فى تطور الشئ إنما تكمن فى باطنه لا خارجه، فى تناقضه الباطن. وهذا التناقض الباطنى موجود فى كل الأشياء وهو الذى يبعث فيها الحركة والتطور.

إن هذا التناقض الكامن فى باطن الأشياء هو العلة الأساسية فى تطورها أما الصلة القائمة والتأثير المتبادل بين شئ وآخر فهى علة ثانوية. وهكذا فإن الجدل فى رأى ماوتسى تونج - قد دحض بصورة قاطعة نظرية الأسباب الخارجية أو نظرية القوة الدافعة التى ينادى بها أنصار المادية الميكانيكية الميتافيزيقية ومذهب التطور الميتافيزيقى «المبتذل». إذ من الواضح أن الأسباب الخارجية الصرفة لا يمكن أن تؤدى إلا إلى الحركة الميكانيكية الآلية للأشياء، أى إلى تغيرات فى الحجم والكم ولكنها لا تستطيع أن تفسر لنا لماذا تختلف الأشياء نوعياً، أعنى من نوع آخر. والواقع أنه حتى بواسطة التناقض القائم فى باطن الأشياء وكذلك فإن النمو البسيط للنباتات والحيوانات وتطورها

---

١ - Mao Tse- Tung: Selected Works Vol. Ip.113 Foreign Languages Pres Peking 1965 - and Four Essays on Philosophy p. 23 F. L. Peking 1966.

الكمى ينتجان أساساً من التناقضات الباطنية [١]. لكن هل يعنى ذلك أن الجدل المادى يستبعد الأسباب الخارجية؟ كلا على الإطلاق. إن الجدل المادى يعتبر الأسباب الخارجية شرط التغير، أما الأسباب الباطنية فهى أساس التغير: فالبيضة تتغير فى درجة حرارة معينة لتصير كتكوتاً، ولكن الحرارة لا تستطيع أن تحول حجراً إلى كتكوتاً، لأن لكل منهما أساساً يختلف عن الأخر [٢]. وهذه النظرة الجدلية تعلم الإنسان فى رأس ماوتسى تونج «كيف يلاحظ ويحلل بصورة صحيحة حركة التناقض فى مختلف الأشياء، وكيف يستنبط على أساس هذا التحليل حلولاً للمتناقضات. ولذلك فإن فهم قانون التناقض فى الأشياء فهماً محدداً هو أمر بالغ الأهميه بالنسبة لنا» [٣].

٢٢٤- والفكرة الثانية التى يعرض لها ماوتسى تونج فى موضوع التناقض هى كلية التناقض وعموميته التى أصبحت فى رأيه «شيئاً معترفاً به لدى كثير من الناس، ولذا فإننا لن نحتاج إلا كلمات قليلة من أجل إيضاح هذه المسألة». وعمومية التناقض فى رأيه أو صفته المطلقة ذات معنى مزدوج: فهى تعنى أولاً: إن المتناقضات موجودة فى تطور جميع الأشياء، وهى تعنى ثانياً: أن حركة التناقض موجودة فى عملية تطور كل شئ منذ البداية حتى النهاية [٤].

والتناقض موجود فى أبسط أشكال الحركة حتى أعقد شكل لها: «بل إن الاعتماد بين طرفى كل تناقض فى كل شئ معين، والصراع بينهما يقرران حياة ذلك الشئ ويدفعان تطوره إلى الأمام، فليس ثمة شئ لا يحتوى فى جوفه على تناقض، ولولا التناقض لما وجد شئ ما..» [٥].

---

١ - Mao tse - Tung: Ibid, p.313.

٢ - Ibid, p.314.

٣ - Ibid, p.314.

٤ - Ibid, p. 315.

٥ - Mao: Ibid, p. 316 ad four essays p.30.

ولقد كان إنجلز أول من كشف عن كلية التناقض وعموميته حينما قال فى «الرد على دوهرنج» إن الحركة نفسها متناقضة [١]. وإن التناقض هو أحد المبادئ الأساسية للرياضيات العليا.. ولكن حتى الرياضيات الدنيا تمتلئ هى الأخرى بالمتناقضات [٢].

وإذا كان التغير الميكانيكى البسيط ينطوى على تناقض، فإن ذلك يصدق بالأحرى على الأشكال العليا لحركة المادة، وبخاصة على الحياة العضوية [٣].

ويتابع لينين إنجلز فيذهب إلى أن التناقض موجود فى كل مكان وهذا هو - فى رأيه - ما تكشف عنه العلوم المختلفة:

١ - فى الرياضيات (+) و(-) ، و(التفاضل والتكامل).

٢ - فى الميكانيكا، (الفعل ورد الفعل).

٣ - فى علم الطبيعة: (الكهرباء الموجبة. والكهرباء السالبة).

٤ - فى علم الكيمياء: (اتحاد الذرات وتفككها).

٥ - ثم يضيف «إن هوية الأضداد (ربما كان الأصوب أن نقول «وحدتهما» على الرغم من أن الفرق بين كلمتى هوية ووحدة ليس له أهمية خاصة هنا - فهما صحيحان - بمعنى ما) تعنى معرفة الاتجاهات المتعارضة والمتناقضة، التى يطرد كل منها الآخر فى جميع ظواهر الطبيعة وعمليات سيرها» [٤].

٢٢٥ - وإلى جانب عمومية التناقض أو كليته يحدثنا «ماوتسى تونج» أيضاً عن خصوصيته، أعنى الطابع الجزئى الخاص للتناقض أيضاً. ذلك أن التناقض

---

١ - F. Engels: Anti Duhring, p. 166.

٢ - Ibid: p. 167.

٣ - Ibid, p.166- 167.

٤ - V. Lenin: Collected Works Vol 38 p. 359- 360 and see also "Philosophy i the twentieth century" p. 562- editedby W. Barette and H. Aiken Vaue 4.

له فى كل شكل من أشكال حركة المادة صفته الخاصة، وإذا كانت معرفة البشر بالمادة تعنى معرفتهم بأشكال حركة المادة، لأنه ليس فى العالم شئ سوى المادة لابد أن تتخذ شكلاً من الأشكال المعنية فإننا ينبغى أن نضع اعتبارنا عندما ندرس كل شكل من أشكال حركة المادة، والسمات العامة التى يشترك فيها هذا الشكل مع الأشكال الأخرى من الحركة، لكن مما له أهمية بالغة أيضاً أنه ينبغى علينا أن نلاحظ السمة الجزئية الخاصة لهذا الشكل أو ذاك من أشكال حركة المادة، وملاحظة هذه السمة الجزئية الخاصة هى التى تشكل أساس معرفتنا بالأشياء. وبهذا وحده نستطيع أن نميز بين الأشياء المختلفة، فكل شكل من أشكال الحركة يحتوى فى ذاته على تناقضه الجزئى الخاص، وهذا التناقض الجزئى الخاص هو الذى يشكل الماهية الأساسية الخاصة التى يتميز بها هذا الشئ عن الأشياء الأخرى. وهذا هو السبب الباطنى أو الأساسى فى الاختلافات الكبرى والفروق العظيمة التى لا يمكن حصرها بين الأشياء المتنوعة فى العالم. وإذا كانت هناك أشكال عديدة للحركة فى الطبيعة، كالحركة الميكانيكية، الصوت والضوء والحرارة، والكهرباء، والتفكك والتجمع.. إلخ، فإن جميع هذه الأشكال يعتمد بعضها على بعض ويختلف بعضها عن بعض فى آن واحد. وما لم ندرس خصوصية التناقض أو الجانب الجزئى فيه فإننا لن نستطيع تحديد الماهية الجزئية التى تميزه عن غيره من الأشياء [1].

يذهب ماوتسى تونج إلى أن تصنيف العلوم والتفرقة بين أفرعها المختلفة إنما يتم بناء على التناقضات الجزئية الخاصة القائمة فى كل فرع من فروع العلم. وهكذا فإن نوعاً معيناً من التناقض خاص بمجال معين من الظواهر يشكل موضوع الدراسة فى فرع معين من العلوم ومثال ذلك: التناقض الجزئى الخاص بين الأعداد الموجبة والأعداد السالبة هو الذى يشكل موضوع الدراسة فى فرع

---

١ Mao Tse- Tung: Selected Works Vol.I P. 319 - 320 and Four- Essays or Philosophy 35 - 36.

خاص من الرياضيات هو الحساب. كذلك التناقض الجزئى الخاص الموجود بين الفعل ورد الفعل هو الذى يشكل موضوعاً خاصاً للدراسة هو الذى نسميه بعلم الميكانيكا. والتناقض الجزئى الخاص بين الكهرباء الموجبة والسالبة هو الذى يشكل موضوع الدراسة فى علم جزئى خاص هو علم الطبيعة والتناقض الجزئى الخاص بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج والصراع بين طبقة وأخرى فى المجتمع هو الذى يشكل موضوع الدراسة فى العلوم الاجتماعية.

وقل مثل ذلك فى الهجوم والدفاع فى العلوم العسكرية، والمثالية والمادية والنظرة المادية والنظرة الميتافيزيقية والنظرة الجدلية فى الفلسفة... إلخ. فجميع هذه الأشياء تحتوى على تناقض خاص وماهية جزئية خاصة، ولهذا فإنها تشكل موضوع فروع مختلفة من الدراسات العلمية. وطبيعى أننا إذا لم نعرف عمومية التناقض لا نستطيع أن نكتشف الأسباب العامة أو الأسس العامة لحركة الأشياء وتطورها، ولكنا إذا لم ندرس خصوصية التناقض أو الصفة الجزئية فيه فإننا لن نستطيع أن نفرق بين الأشياء أو أن نميز بينها. ولن نستطيع أن نكشف الأسباب الجزئية لحركة الأشياء أو تطورها ومن ثم لن نستطيع أن نميز بين الموضوعات والمجالات المختلفة للبحث العلمى (١).

٢٢٦ – ولما كانت معرفتنا البشرية بالأشياء تسير فى نمو تدريجى من معرفة الأشياء الجزئية والفردية إلى معرفة الأشياء العامة، أعنى أنه لما كان هناك ارتباط وثيق بين المعرفة بالجزئيات والمعرفة بالكليات فإن هناك أيضاً ارتباطاً وثيقاً بين التناقض الكلى العام وبين التناقض الجزئى الخاص، ولهذا السبب فإننا لكى نكشف النقاب عن الخاصية الجزئية للمتناقضات فى الترابطات المتبادلة والشمولات الموجودة فى عملية تطور شئ ما، أى لكى نكشف النقاب عن ماهية مسار الشئ فإنه ينبغى علينا أن نكشف النقاب عن جانبى التناقض فى هذه العملية وإلا لأصبح من المستحيل الكشف عن ماهية المسار وتلك فكرة

١ – Ibid, p.390 - and Four - etc. P. 37.

ينبغى علينا أن نعيرها انتباهاً كبيراً فى دراستنا [١].

ومعنى ذلك أن كل عملية تطور أو حركة سير فى تطور شئ ما لها خصائص التناقض الكلى والجزئى على السواء، ولابد أن يضع الباحث فى اعتباره هذه الحقيقة سواء بين ترابط المتناقضات أو من حيث وضع كل طرف من أطرافها. ولما كان الجزئى يرتبط بالكلى والخاص بالعام، ولما كان كل شئ لا يحتوى على خاصية التناقض الجزئى وحدها بل يحتوى أيضاً على عمومية التناقض وكليته، ولما كانت الخاصية الجزئية تعبر عن الخاصية الكلية العامة - فإنه ينبغى لنا عندما ندرس شيئاً ما أن نحاول باستمرار اكتشاف هذين الجانبين وترابطهما، أعنى اكتشاف كل من الجزئية والكلية (أو الخصوصية والعمومية) فى هذا الشئ وغيره من الأشياء العديدة [٢].

٢٢٧ - وإلى جانب ترابط التناقض الكلى والتناقض الجزئى برباط وثيق فإن ماوتسى تونج «يلفت نظرنا أيضاً إلى أن هذه القسمة ليست مطلقة، أعنى أن التناقض الكلى فى مرحلة من المراحل قد ينقلب إلى تناقض جزئى والعكس صحيح أيضاً، وذلك بسبب التنوع الهائل فى الأشياء التى تحتوى عليها الطبيعة: «لأن الأشياء لا متناهية ولأن تطورها لا حد له، فإن ما هو كلى فى حالة معينة قد يصبح جزئياً فى حالة معينة أخرى. وعلى العكس من ذلك فإن ما هو جزئى فى حالة معينة قد يصير كلياً فى حالة أخرى. فالتناقض فى المجتمع الرأسمالى بين الإنتاج وملكية وسائل الإنتاج هو شئ عام مشترك بين جميع الدول الرأسمالية وذلك هو كلية التناقض لكنه يتعلق بمرحلة تاريخية معنية فى تطور المجتمع الطبقى عموماً، ومن هنا فهو بالنسبة إلى التناقض بين القوى المنتجة فى المجتمع الطبقى عموماً يصبح شكلاً جزئياً من التناقض» [٣].

---

١ - Ibid, p.322 - Four Essays . P. 39.

٢ - Ibid, p.328 - Four Essays P. 15.

٣ - Ibid, p.329 - Four Essays P.48.

ومعنى ذلك أن العلاقة بين عمومية التناقض أو كليته وبين خصوصية التناقض أو جزئيته هى نفسها العلاقة بين الخاصية المشتركة العامة وبين الصفة الفردية الجزئية. ويقصد ماوتسى تونج بالخاصية المشتركة العامة أن التناقض يوجد فى جميع العمليات، والمسارات يسرى فيها من البداية حتى النهاية. فعنده أن الحركة والأشياء والعمليات والتطور والتغير والتفكير هى كلها متناقضات. وبالتالى فإن إنكار التناقض يعنى إنكار كل شئ فى العالم. وهذا مبدأ عام ينطبق على كل زمان ومكان بغير استثناء، ومن هنا جاءت الخاصية المشتركة العامة للتناقض، أو ما يسيمه ماوتسى تونج أحياناً «بالخاصية المطلقة للأشياء».

لكن هذه الخاصية المطلقة موجودة فى كل خاصية فردية إذ بدون هذه الخاصية الجزئية الفردية لا توجد الصفة المشتركة العامة، فلو أنك حذفت جميع الخصائص الجزئية فلن تكون هناك خاصية عامة. «والصفات الفردية للمتناقضات ناتجة عن أن كل تناقض له صفة جزئية خاصة تختلف عن صفات غيره من المتناقضات - وأن جميع الصفات الفردية موجودة بصورة مشروطة ومؤقتة فهى لذلك نسبية.

إن هذا الترابط بين المطلق والنسبى هو جوهر قضية التناقض فى الأشياء وعدم فهمه يعنى عدم فهم الجدل والتخلى عنه» [1].

١- Ibid, p.330 - Four Essays P. 50 - 51.

ثالثاً: وحدة الأضداد

انتهينا فيما سبق إلى المفهومين الأساسيين لجدل الطبيعة وهما الحركة والتناقض أو الحركة التى يسببها التناقض. لكن هذه الحركة لا تعمل فى فراغ وإنما هى تتم داخل إطار معين، وذلك يعنى أن هناك «وحدة» تتصارع بداخلها المتناقضات، أو أن هناك كلاً أو شمولاً ترتبط فيه الأضداد. وكل حركة تدفع إلى الأمام وجود متناقضات معينة بدأت من وحدة معينة الأضداد وتؤدى إلى ظهور وحدة جديدة، فإذا ما تفككت وحدة قديمة حلت محلها وحدة جديدة. وحلول الجديد محل القديم هو قانون عام للكون لا يمكن مقاومته على الإطلاق؛ نظراً لوجود الصراع بين الطرفين المتناقضين، ونظراً لأن هذين الطرفين المتناقضين موجودان دون استثناء فى عمليات تطور جميع الأشياء فى العالم وفى الفكر البشرى على السواء.

وأية عميلة بسيطة تحوى زوجاً من الأضداد بينما تحوى العملية المعقدة أكثر من زوج واحد، وبين كل زوج وآخر من الأضداد يقوم أيضاً تناقض ما. وعلى هذا النحو تشكل المتناقضات كافة الأشياء فى العالم الموضوعى والفكر البشرى وتدفعها إلى الحركة [1].

٢٢٩ – لكن إذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن نتحدث عن وحدة أو اتحاد ..؟ الواقع أننا نستطيع أن نتحدث باستمرار عن وجود وحدة أو اتحاد لأن كل طرف من الطرفين المتناقضين لا يمكن أن يبقى بمعزل عن الآخر، فكل طرف يفقد شرط وجوده إذا انعدم الطرف الآخر الذى يعارضه: تصوروا هل يمكن لأى شئ من الأشياء المتناقضة أو أى مفهوم من المفاهيم المتناقضة فى الفكر البشرى أن يبقى مستقلاً..؟ كلا بالطبع؛ إذ بدون حياة لا يوجود موت

---

١ – Mao Tse- Tung: Selected Works Vol. Ip.327 - 338 Four Essays or Philosophy p. 60 -61.

وبدون موت لا توجد حياة. وبدون أعلى لا يوجد أسفل وبدون أسفل لا يوجد أعلى. وبدون شقاء لا توجد سعادة وبدون سعادة لا يوجد شقاء. بدون عسر لا يوجد يسر وبدون يسر لا يوجد عسر. بدون ملاك للأرض لا يوجد مستأجرين وبدون مستأجرين لا يوجد ملاك للأرض. وبدون برجوازية لا توجد بروليتاريا وبدون بروليتاريا لا توجد برجوازية. والأمر على هذا النحو فى جميع الأضداد وفى ظروفها المحددة تعارض بعضها بعضاً من ناحية، وترتبط وتتداخل بعضها مع بعض من ناحية أخرى، وتتبادل التأثير والاعتماد على بعضها من ناحية ثالثة » [١].

وعلى ذلك فإذا تساءلنا كيف يمكن أن يتحد الضدان؟ لكانت الإجابة أن ذلك ممكن نظراً لأن كلاً منها يشكل شرط وجود الآخر. وهذا هو المعنى الأول للوحدة. لكن هل يكفى أن نقول إن كل طرف من طرفى التناقض يشكل شرطاً لوجود الآخر، وأن ثمة وحدة بينهما ولذلك يمكن أن يوجدا فى كيان واحد، لا يكفى ذلك؛ فالأمر لا ينتهى عند حد الاعتماد المتبادل فى البقاء بين الطرفين المتناقضين، وإنما الأهم من ذلك هو تحول أحدهما إلى نقضيه، وهذا يعنى أن كلا من الطرفين المتناقضين فى شئ ينزع – بسبب عوامل معينة – إلى التحول إلى الطرف المناقض له وهذا هو المعنى الثانى للوحدة: « فالناس جميعاً يعرفون أن الحرب والسلم يتحول كل منهما إلى الآخر؛ الحرب تتحول إلى السلم وهذا واضح على سبيل المثال فى الحرب العالمية الأولى التى توقفت وتحولت إلى سلم، وكذلك تحولت الحرب الأهلية فى الصين إلى سلم. لكن السلم يتحول إلى حرب أيضاً فالوضع العالمى السلمى الراهن قد يتحول هو الآخر إلى حرب عالمية » [٢].

٢٣٠ – لا يوجد تناقض إلا إذا وجد صراع بين قوتين على الأقل –

---

١ – Mao Tse- Tung: Selected Works Vol. Ip.338 Four Essays or Philosophy p.61.

٢ – Ibid, p.339 - 340 - Four Essays . P. 63 - 64.

فالتناقض إذن يشتمل بالضرورة على طرفين فهو « وحدة ضدين » وهذه الرابطة بين الضدين ليست رابطة ساكنة - وإنما هي تعبر عن تفاعل بينهما وتأثير متبادل، فالضد « أ » يؤثر على الضد « ب » بنفس القدر الذى يؤثر فيه الضد « ب » على الضد « أ » ومن ثم فلا يمكن أن يقال إن وحدة الأضداد تعنى مجرد الجمع بينهما بحيث يمكن أن يتغير أحدهما بينما يبقى الآخر على حاله.

ومن ناحية أخرى فإذا كان ثمة وحدة بين الأضداد فلابد أن يكون واضحاً تماماً أن هذه الوحدة حقيقية واقعية ملموسة وليست مجرد خيال أو مجاز « وأن تحول كل من الضدين إلى الآخر هو أيضاً تحول حقيقى ملموس » .

والجدل الماركسى هو الذى يعيش الوحدة فى التحولات الواقعية بصورة عملية، لكن وحدة الأضداد وتحولها لا تتم إلا فى ظل عوامل معينة ولهذا يتساءل ماوتسى تونج لماذا يمكن للبيضة لا الحجر أن تتحول إلى كتكوت؟ ولماذا توجد وحدة بين الحرب والسلم ولا توجد بين الحرب والحجر..؟ لماذا تستطيع الكائنات البشرية أن تلد كائنات بشرية فقط لا كائنات أخرى..؟

ويجيب: « إن السبب فى ذلك ليس سوى أن وحدة الضدين توجد فى ظل عوامل ضرورية معينة فقط،ولا يمكن أن يكون هناك وحدة بدون عوامل ضرورية معينة » (١).

١ - Ibid, p.341 - Four Essays . P..65 - 66.

رابعاً: الشمول

٢٣١ - إذا كان «لينين» قد أخذ على عاتقه تفسير المكتشفات العلمية الجديدة التى ظهرت فى فيزياء القرن العشرين، وبيان اتفاقها مع التطورات الجدلية، على حين أن جارودى تولى شرح الألوان المختلفة للحركة فى الطبيعة، فى الوقت الذى أخذ فيه ماوتسى تونج على حين عاتقه أن يعرض بالتفصيل مفهوم التناقض؛ معناه وأنواعه وخصائصه.. إلخ فإن جان بيير فيجيه - عالم الطبيعة والفيلسوف الفرنسى الماركسى المعاصر - يتولى الرد على المعترضين ولا سيما جان بول سارتر وغيره من الوجوديين الفرنسيين الذين يذهبون إلى أن جدل الطبيعة ليس إلا تطبيقاً لفكرة نجحت فى المجال البشرى على مجالات أخرى غريبة عنه؛ وإلا فهل يمكن أن نكشف فى الطبيعة عن ألوان من الشمول Totalités .. وعمليات تشميل .. Totalisation [1] بالمعنى الذى نتحدث به عن هذين المفهومين فى العمليات التاريخية؟ وإذا كان الشمول حسب تعريف سارتر له هو الكل الذى يتميز عن جميع أجزائه فهل الوحدات الكيميائية الفيزيائية يحكمها مثل هذا الشمول Totalite أو الكل Letout الذى يتميز عن مجموع أجزائه؟ هل هناك صياغات كلية فى الطبيعة على نحو ما هو موجود فى المجتمع البشرى؟ هل تطور فيزياء الكوانتا على سبيل المثال لايؤدى فحسب إلى هدم الميكانيكا الكلاسيكية ومسلماتها بل يؤدى أيضاً إلى انبثاق قطاع جدلى حقيقى جديد من الوجود والمعرفة..؟ ولو أننا قلنا إن هناك مثل هذا الشمول أو أن الطبيعة تحتوى على هذا الكل Letout المتميز عن أجزائه ألا يعنى ذلك أننا «نستعير» هذا المفهوم من مجال آخر هو المجال البشرى وأننا

---

١ - الشمول والتشميل فكرتان أساسيتان في فلسفة سارتر الجديدة والتي يمثلها «نقد العقل الجدلي» وسوف نعرض لها بالتفصيل في نهاية هذا البحث في قسم خاص حين نتحدث عن جدل الإنسان من الداخل والخارج عند جان بول سارتر.

نقوله على سبيل التشبيه والمجاز..؟ وباختصار «هل يمكن للمرء أن يجد خارج نطاق التاريخ البشرى، أعنى فى الطبيعة العضوية وغير العضوية فى جذور حركة الطبيعة وتاريخها - عناصر تفسر المادية التاريخية؟ هل يمكن للمرء أن يجد ما يسميه بمقولات الفكر الجدلى وتحول الكم إلى كيف، وتداخل الأضداد، ونفى النفى ومقولة الشمول..إلخ؟ (١).

٢٣٢ - يتولى جان فيجيه الإجابة عن الأسئلة السابقة، وهو يجيب عنها كلها بالإيجاب،ويرى أنه إذا كانت هذه المقولات الجدلية تكتسب معنى نوعياً خاصاً فى المجال التاريخ فإن ذلك لا يمنع قط من انطباقها على الطبيعة: «وسوف أذهب أبعد من ذلك فأقول إننى أعتقد أنها لا تكتسب معقوليتها الكاملة ولا قيمتها النهائية إلا فى إطار جدل الطبيعة» (٢).

ويذهب فيجيه إلى أن الأمثلة كثيرة للغاية ولكنه سوف يقتصر على بضعة أمثلة يستمدها من التطورات الأخيرة التى وصل إليها العلم. فإذا كنا ننظر عادة إلى التاريخ البشرى على أنه شمول، فإن الفرد نفسه يمكن اعتباره شمولاً أيضاً، أعنى كلاً سيكولوجياً له متناقضاته الخاصة وعلاقاته الخاصة بالعالم الخارجى. والموجودات العضوية تسلك بدورها كما تسلك الشمولات الأخرى إذ يمكن أن تنقسم أو أن تتفكك إلى شمولات أكثر صغراً أو أشد ضآلة، وهذا يبرهن لنا على أن الموجودات العضوية أشبه بالخلايا التى تنقسم إلى خلايا أصغر ولكن كلا منها تشكل شمولاً خاصاً أو كلاً جزئياً معنياً يتميز عن مجموع عناصره. وإذا ما انتقلنا إلى مجال آخر لوجدنا فى مجال الكتل الجيولوجية الكبرى؛ أن الأرض هى نفسها تشكل كلاً، والمجموعة الشمسية نفسها كعنصر فى مجرة ما، وهذه المجرة نفسها تعتبر كلاً، وعنصراً فى مجموعة من الكليات.. toutes

---

١ - Jean Pierre Vigier: cotroverse sur la Dialectique p.62 - 63 ad Existentialis versus Marxism P. 249 (Edited by G. novack..).

٢ - Ibid, p.64 Novack. P. 249.

(Wholes) الكيمائية الفيزيائية وهى كليات يمكن تحليلها إلى شمولات منفصلة. وفى كل مستوى من هذه المستويات نجد جدلاً جزئياً خاصاً، وسوف نعود فيما بعد إلى نظرية المستويات ويكفى الآن أن نقول إن فيجيه يذهب إلى أن مقولة الشمول وهى المقولة التى لا تقبل الرد إلى العناصر التى تتكون منها حيث إن الشكل الكلى النهائى يزيد عن هذه العناصر مجتمعة - هذه المقولة فى رأيه موجودة فى الطبيعة من حولنا فى كل مكان.

والوثبات الكيفية الجدلية موجودة على حدود المجالات المختلفة حيث ينتقل المرء من إحدى حالات المادة إلى حالة أخرى كما هو الحال مثلاً حين ينتقل من المادة غير العضوية إلى المادة العضوية. وهو يسوق لنا كمثال نتائج المؤتمر الدولى الذى انعقد فى موسكو حول أصل الحياة: «من الأعمال التى قام بها العلماء الروس والأمريكان تظهر بالضرورة الفكرة التى تقول إن الحياة جاءت من تعاقب حالات تتعقد شيئاً فشيئاً وتسبق الواحدة منها الآخرى فى الزمان، وتنطوى كل منها على البنيات والمظاهر الدينمايكية للمرحلة السابقة. وفى اعتقادى أن قسمة هذه المراحل ليست تعسفية أو اعتباطية. مادام تطور الحياة متصلاً فليس ثمة مرحلة كان يمكن أن تكون سكونية تماماً.. Statique ولم تكن مطردة فيما بعد.. إن التقطع وعدم الاتصال الذى يتألف منه ميلاد أنواع حية جديدة فى المراحل المتأخرة من تطور الحياة لابد أن يقابلها بالضرورة، مراحل القفزات البدائية الحيوية - كيميائية.. Biochimique قبل انبثاق السكريات Sucres والأحماض النووية والدهنيات، وإحدى المشكلات الكبرى هى تقرير الترتيب الصحيح للتعاقب على أساس عمليات الأيض العقلية.. Metabolisme (أى عمليات الهدم والبناء) ومن الواضح أننا ينبغى علينا أن نبحث فى عالم المعادن عن أصل العمليات والمواد التى يتألف منها العالم العضوى. لكن الحياة نفسها تمثل مرحلة رئيسية فى تاريخ المادة. فهى احتواء

محصور فى حجم معين لعمليات كيميائية متصلة »[١].

٢٣٣ - نصل فى النهاية إلى ما يسميه جان بيير فيجيه بنظرية المستويات، وهو يعتقد أن الجدارة التاريخية لإنجلز هى أنه بحث عن أمثلة فى جميع المجالات للأفكار الجدلية بصفة عامة ويريد فيجيه أن يطور هذه الأفكار فى جميع المستويات كما فعل إنجلز من قبل: « فى استطاعتنا اليوم أن نذهب أبعد بكثير مما ذهب إليه إنجلز. وأود أن أعرض لنظرية مشتركة بين الماركسيين وغيرهم وهى نظرية المستويات وإن كنت لا أجعل جدل الطبيعة معتمداً فى وجوده على وجود هذه النظرية؛ فهى ليست سوى بحث جديد فى مجال التنقيح والتوضيح »[٢].

ونقطة البداية فى نظرية المستويات التى يعرضها علينا جان فيجيه هى التخلى عن الطابع الكامل المكتمل لقوانين الطبيعة والاعتراف بأن الرد يستطيع أن يحطم الواقع إلى سلسلة لا متناهية من المستويات أو الشمولات التى لها قوانينها الخاصة.

وبالتالى فإنه ما كان يمكن أن تكون هناك نظريات قادرة تماماً على استيعاب الواقع الفيزيائى. يمكن أن نعرض الخطوط العريضة فى نظرية المستويات على النحو التالى:

١ - عندما يحلل المرء الأجسام التى لها أبعاد إلى سنتيمترات وملليمترات فإنه يستطيع أن يقول وهو آمن إن طريق سيره تحكمه الميكانيكا الكلاسيكية. ذلك لأن هذه الميكانيكا تصف - عموماً - مجموعة من الأوجه المتناهية للأجسام على هذا المستوى من الأبعاد.

٢ - لكن عندما يدخل المرء فى مجال أشد ضآلة فى الأبعاد مثل جزء من الملليمتر وما يقابلها من فترات بالغة الضآلة فى الزمان فإنه فى هذه الحالة

١ - Ibid, p.65 - 66 and Novack. P. 250- 1.

٢- Ibid, p.60.

يدخل إلى مجال الكوانتم وهو مجال تصنعه ميكانيكا جديدة تدرك الخصائص الأكثر دقة والأكثر تعقيداً للواقع.

٣ - فى استطاعتنا أن نواصل السير ونحن على يقين من أن المرء إذا ما وصل إلى مجال أبعاد أكثر عمقاً فإنه لابد له من إنشاء ميكانيكا جديدة. وهلم جراً.

ونظرية المستويات هذه تنطبق بصفة خاصة على الجيولوجيا والبيولوجيا وبواسطتها يستطيع المرء أن يقول إن المادة لها تاريخ بالمعنى الجدلى للكلمة، وبالمعنى العميق لهذه الكلمة أيضاً لأن البنى المادية التى ندرسها تكونت فى الزمان ابتداء من أعمق المستويات وبالقفزات الكيفية المتتابعة. والواقع أن الفكرة التى تقول إنه لا يوجد جدل فى الطبيعة إنما تأتى من فكرة خاطئة علمياً تقول إننا نستطيع أن نصل إلى اكتشاف عناصر نهائية، وجزئيات وذرات أولية بواسطتها يستطيع المرء أن يعيد بناء الواقع. غير أن تقدم العلم يسير فى اتجاه مضاد. ففى داخل كل ظاهرة حتى ولو كان هناك بالفعل جزئيات أولية يكتشف المرء باستمرار حركات أكثر عمقاً وأضداداً أكثر عنفاً، فما يبدو غير متحرك فى أحد المستويات هو فى الواقع فى تدفق بالمعنى الذى قصده هيراقليطس قديماً بهذه الكلمة [١].

ونظرية المستويات هذه على ما يقول لنا فيجيه «تمكننا من التعرف على السمات الأساسية فى التفسير الجدلى للحركة: فالتطاحنات الداخلية، أعنى تجمع القوى، يوضح بالضرورة فكرة التناقض، ووحدة الأضداد ويمكن أن تفهم على أنها وحدة للعناصر فى مستوى معين تؤدى إلى انبثاق ظاهرة جديدة فى مستوى أعلى» [٢].

---

١ - Jean Pierre Vigier: cotroverse sur la Dialectique p.60 - 61.

٢ - Ibid.

خاتـمة

٢٣٤ - لو أننا نظرنا وراءنا لنلخص فى عجالة سريعة العناصر الأساسية فى جدل الطبيعة لوجدناها على النحو التالى :-

١ - يعتمد جدل الطبيعة على وحدة المعرفة البشرية.

٢ - تنقسم هذه المعرفة إلى ثلاثة أقسام هى : العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والمنطق.

٣ - الجدل هو قانون هذه المجالات جميعاً لكن إذا كان فيها جانب ذاتى وجانب موضوعى فلابد أن نضع فى اعتبارنا أن الجدل الموضوعى (جدل الطبيعة) أو (جدل الواقع المستقل عن الإنسان) هو الأساس الذى يعتبر جميع ألوان الجدل الأخرى انعكاساً له.

٤ - الطبيعة هى محك اختبار الجدل وهى التى تبرهن على صحته، ولهذا فإن العلوم الطبيعية كلما تطورت وتقدمت جاءت ببراهين جديدة تدعم القوانين الجدلية.

٥ - جدل الطبيعة يعتمد على مجموعة من المفاهيم الأساسية من أهمها مفهوم الحركة (والماركسيون عادة لا يفرقون بينه وبين التغير والنمو والتطور والنقلة فى المكان..) والتناقض (وهم هنا أيضاً يخلطون بينه وبين التضاد والتباين والاختلاف والتقابل والآخرية، فهذه كلها ألوان من التناقض فى نظرهم) ووحدة الأضداد (أى لون من ألوان الوحدة التى تضم فى طيها كثرة من الأجزاء والعناصر) ومفهوم الشمول ونظرية المستويات (وهو مفهوم مستعار من مجال التاريخ البشرى).

٢٣٥ - لكن تبقى بعد ذلك كله مجموعة من الأسئلة حول علاقة الجدل بالعلوم فإذا كان الجدل قانوناً عاماً بأسره فما علاقته بقوانين العلوم الجزئية؟ هل إذا استطعنا أن نفهم «المسار الجدلى» فى الطبيعة فإننا بذلك نكون قد فهمنا العالم من حولنا..؟ وهل على العكس لو أننا

عرفنا قوانين العلوم الجزئية نستطيع أن نقول إن فى استطاعتنا أن نفهم العالم بغير الوقوف على أعم القوانين جميعاً – الجدل ما الذى يمكن أن يستفيده العلماء من الجدل؟ هل يمكن أن يكون عونا لهم فى الكشف عن قوانين جديدة؟ ولو أن القوانين الجديدةجاءت منافية للجدل أيهما نأخذ وأيهما ندع ..؟

الواقع أننا لن نستطيع الخوض فى تفصيلات جزئية للإجابة عن هذه الأسئلة جميعاً؛ لأن بعضها على الأقل سوف نتركه للباب القادم ومن ثم فسوف نكتفى بأن نوجز رأى الماركسيين فى النقاط التالية:-

١ – يفترض الماركسيون أن الجدل هو قانون عام للعلوم. ومن هنا فإذا اعتبرناه منهجاً للبحث فينبغى أن ننظر إليه على أنه منهج بحث عام لجميع العلوم. ولهذا فلابد أن يكمل بمناهج جزئية هى المناهج التى تسير عليها العلوم التجريبية كل علم على حدة. وما قلناه فيما سبق عن الطابع الكلى والطابع الجزئى للتناقض نقوله الآن أيضاً عن القوانين العلمية وقانون الجدل. فهناك إلى جانبه قوانين جزئية خاصة بكل علم على حدة. وهى نفسها تكشف عن الأمثلة الجزئية الخاصة للجدل فى المجالات التى تدرسها. ومعنى ذلك « أن مناهج البحث تتألف أساساً من قوانين عامة للسير مشتقة من قوانين الجدل، فلو كانت هناك حركة فى كل مكان، وتناقض فى كل مكان، ولو كان هناك مسار تطورى لكل شئ يسير من السلب، وسلب السلب – فإن كل علم جزئى لابد له أن يبحث عن هذه الظواهر؛ أما الطريقة الدقيقة التى ينبغى أن نكتشف فيها هذه الظواهر فتختلف من علم إلى علم آخر » (١).

٢ – إذا لم يكن الجدل معيناً تماماً من البحث النوعى الخاص بكل علم من العلوم الجزئية فهو على أية حال لا يضع العوائق والعراقيل أمام هذه العلوم.

٣ – إن الجدل يصلح كمرشد لتفسير وقائع العالم، فكل عالم يسير فى أبحاثه ومناهجه الخاصة وينتهى إلى وقائع معينة تقوم المادية الجدلية بتفسيرها،

---

١ - Richard T. De George : The New Marxism, P. 120 (Regasus - N. Y.1966.). -

عندئذٍ - وعندئذ فقط - تصبح لهذه المكتشفات العلمية قيمة، وتصبح صادقة ومؤكدة حين تبرهن على صحة القوانين الجدلية كما هو الحال فى المكتشفات الفيزيائية المعاصرة التى نشرها لينين من وجهة نظر جدلية.

٤ - يرفض الماركسيون رفضاً قاطعاً أى تفسير للمكتشفات يناقض القوانين الجدلية ويتولى «الحزب» دحض الآراء العلمية المنافية للجدل؛ وذلك لأن قوانين الجدل مؤكدة عندهم أكثر بكثير من أى تفسير جزئى ومن أى قانون جزئى فى العلوم الجزئية المختلفة.

٥ - على حين أنك قد لاتجد أية نظرية جزئية أو أى قانون جزئى قد استنبط مباشرة من قوانين الجدل، فإنك لن تجد قانوناً جزئياً أو نظرية جزئية يمكن أن تناقض القوانين الجدلية (وهو بالطبع نتيجة مترتبة على الخطوة السابقة). وبهذه الطريقة فإن قوانين الجدل تصلح كاختبار سلبى لصحة القوانين الجزئية، أعنى أن قوانين الجدل «مرنة» بما فيه الكفاية بحيث لا تخلق مشكلات ولا عوائق ولا تضع أمام البحث العلمى أية عقبات.

غير أن ذلك كله من وجهة نظر ماركسية تؤمن بجدل الطبيعة وتدعو إليه وتؤول المكتشفات العلمية الجديدة تأويلاً يتفق مع وجهة نظر المادية الجدلية كما وصفها إنجلز وتابعه المعاصرون: لينين وجارودى وفيجيه وماوتسى تونج ... وغيرهم - لكن هناك وجهة نظر أخرى تعتقد أن الحديث عن جدل الطبيعة ليس إلا حديث خرافة إن شئنا التمسك بوجهة النظر المادية، أو هو انزلاق إلى المذاهب المثاليةواللاهوتية، أعنى «جدل الطبيعة» اصطلاح لا يستقيم إلا داخل مذهب مثالى - كمذهب هيجل - يجعل من الفكر المبتدأ وكل ما فى الكون حديث عنه وخبر. وسوف نحاول فى الصفحات القادمة أن نعرض لهذه الوجهة من النظر التى هى نفى أو سلب لقضية الجدل فى الطبيعة.

الباب الثانى

خرافة الجدل فى الطبيعة

« ... لقد قتل إنجلز الجدل مرتين : مرة عندما وضعه فى الطبيعة، ومرة أخرى عندما نقل هذا الجدل المزعوم إلى ميدان الإنسان ... »

سارتر



أولاً: جدل الطبيعة ونقاده

٢٣٦ - تعرضت الفلسفة الماركسية لهجمات بالغة العنف بسبب جدل الطبيعة الذى عرضناه فى الباب السابق حتى قال قائل منهم - بحق - : « إن مشكلة الاشتراكية العلمية ارتدت فى النهاية إلى مشكلة جدل الطبيعة » [١].

ولم تكون هذه الهجمات قاصرة على خصوم الماركسية من البرجوازيين والمثاليين وحدهم وإنما تعدتهم إلى الماركسيين أنفسهم حتى ليجد المرء أمامه مشهداً عجيباً حقاً.... مجموعة من الماركسيين والرأسماليين والبرجوازيين والمثاليين والوضعيين... إلخ فى جبهة واحدة يهاجمون جدل الطبيعة بعنف بالغ.

والغريب أن هناك تياراً كبيراً يضم جمهرة من الباحثين يذهبون إلى أن جدل الطبيعة هذا ظل غريباً عن الماركسية الأصلية فترة طويلة، وأنه لم يشتد ساعده إلا فى الفترة التى عاشها إنجلز وحده بعد وفاة ماركس عام ١٨٨٣ وسنوات قليلة فى حياته، وبصفة عامة فى الفترة ما بين ١٨٧٥ - ١٨٩٥ [٢]. بل إننا لا نعدم أن نجد نفراً من الماركسيين أنفسهم يتبرأون منه ويبرئون ماركس منه أيضاً، ويعلنون أنه ليس ركناً أساسياً من أركان الماركسية وإنما هو اختراع لإنجلز نفسه واجتهاد شخصى منه ولا علاقة له بالمذهب ككل.

٢٣٧ - ومن الإنصاف أن نبدأ بأولئك الماركسيين الذين تبرأوا من جدل الطبيعة، فالفيلسوف الفرنسى المعاصر هنرى لوفيفر الذى اتهمه الماركسيون الخلص بأنه « مراجع » لأنه يهاجم جدل الطبيعة فى كتابه « المشكلات الجدلية للماركسية » - يذهب إلى أن الجدل لا ينتمى إلا إلى مجال الفكر [٣]. وينجو

---

١ - Guy Planty - Bonjour : The Categories of Dialectical Materialism P.6.

٢ - C. F. George Lichtheim : Marxism P.245.

٣ - Fundamentals of Dialectical Materialism P.113.

باللائمة على جدل الطبيعة إذ يعتقد لوفيفر أن المسار الحقيقى (الذى أدى إلى نشأة جدل الطبيعة) هو على النحو التالى : يبدأ المرء بتكوين نظرية عامة « ويجد » جدل الطبيعة ثم يفرضه عندئذٍ على العلم الطبيعى » [١].

٢٣٨ – أما الفيلسوف المجرى « جورج لوكاتش» فقد كان له لمكانته فى العالم الشيوعى وضع خاص إذ أحدث هجومه على جدل الطبيعة دوياً جعله هو نفسه يتراجع كلما ازداد الضغط عليه ويتبرأ من نظرياته السابقة. ولسنا هنا فى معرض الحديث عن التطور الروحى لهذا الفيلسوف وإنما حسبنا أن نعرض طرقاً من المآخذ التى أخذها على جدل الطبيعة وردود الفلاسفة السوفيت عليه.

يرى لوكاتش أن الماركسية بوصفها هيجلية قد رفعت أو ألغيت واحتفظت بما هو حق فى فكر هيجل وعالجت متناقضاته ونقائضه وهو نفسه يحتفظ بالتصور الهيجلى الهام والأساسى عن « الشمول العينى » ويرى أنه المقولة الأساسية للواقع إذ يعتقد أن « الحقيقى هو الكل» . واستمر تصور الشمول هاماً عند لوكاتش وهو تصور لا يستقيم إلا فى جدل التاريخ وحده، ولايكون له معنى فى حديث عن جدل الطبيعة. ففى المجتمع وحده يمكن أن نقول إن الحقيقة هى الكل وإن الطبقة لا تحصل على وعى بذاتها إلا إذا استطاعت أن تعرف المجتمع ككل معرفة دقيقة : « وإذا كان الأساس الذى تقوم عليه الماركسية هو تصورات مثل هوية الذات والموضوع ، والوعى الذاتى بوصفه طبقة اجتماعية فإنه ينتج من ذلك أنه لا مجال فيها لجدل الطبيعة بمعنى المنهج الذى يطبق على عمليات وموضوعات فيزيائية محضة » [٢] . وينتهى لوكاتش صراحة إلى هذه النتيجة : وفضلاً عن ذلك فإننا فى هذه النتيجة إنما نتبع فكر ماركس، إن إنجلز الذى تتبع خطأ خُطَى هيجل هو الذى مد المنهج الجدلى إلى نطاق الطبيعة بأسرها ، وهو

---

١ – Guy Planty - Bonjour : The Categories of Dialectical Materialism P.6.

٢ – G. Lukacs : The Man..; P.12.

المنهج الذى طبقة ماركس على الواقع الاجتماعى والتاريخى فحسب »[١].

إن الجدل المادى - كما يقول لوكاتش - فى الصفحات الأولى من كتاب « التاريخ والوعى الطبقى » (ص ١٤، ١٥) هو جدل ثورى، لأنه يعبر عن مسار الثورة الاجتماعية، والبروليتاريا تستطيع أن تصل إلى الوعى الذاتى بوصفه نتيجة لصراع نشط فحسب، ويبدو أنه يعني بذلك أن المرء حين يتحدث عن نظرية « فى سياق الوعى الطبقى للبروليتاريا فإنه ينبغى عليه ألا يضع فى ذهنه شيئاً محدداً صارماً. إن النظرية شئ يتعدل باستمرار مع سياق التاريخ الاجتماعى وهى تتعدل لتلائم أفعال الإنسان [٢]. وهذا يعنى فى نظر لوكاتش أن تنبؤات الماركسية ليست مثل تنبؤات العلوم الطبيعية حيث نجد أن ما تتنبأ به مستقل عن إرادة الإنسان وقراراته، وهو يقرر - مثلاً - أن نجاح الثورة فى العالم ليس شيئاً مضموناً علمياً، فيقين نجاحها مضمون منهجياً فحسب، أعنى بنجاح الثورة ذاتها - ويمكن أن نقول إنه يعنى بذلك أن العبارة التى تقول « ستكون هناك ثورة عالمية » ليست هى نفسها مثل العبارة التى تقول « ستشرق الشمس غداً » ولكنها تشبه العبارة القائلة « سوف أقوم بنزهة صباح الغد » [٣].

٢٣٩ - وتولى الفلاسفة السوفيت المعاصرون الرد على لوكاتش وتفنيد هجماته ضد جدل الطبيعة، فذهب واحد منهم [٤]. إلى القول بأن « محاولة

---

١ - التاريخ والوعى الطبقى ص ١٧ نقلاً عن المصدر السابق.

٢ - George Lukacs : The man-his work and his Ideas Edited by G. H. R. Parkison P. 12(Weidenfeld and Nicolson London1970).

٣ - Ibid: P.12-13.

٤ - هو الفيلسوف السوفيتى ديبورين A. M. Deborin (81 - 63) الذى كان عضواً فى أكاديمية العلوم السوفيتية وتولى بحرارة الدفاع عن جدل الطبيعة فلم يسلم من الإدانة فقد اتهم بعد ذلك بسنوات قلائل بالانحراف والميل إلى الهيجلية وبإغراق الماركسية فى أخطار مثالية لا حصر لها حين « طمس الحد الفاصل بين الجدل الهيجلي والجدل الماركسى » قارن بلانتى بونجور ، « مقولات المادية الجدلية » ص ٣ وما بعدها. وانظر أيضاً كتاب =

لوكاتش تأويل ماركس عن طريق رفضه لإنجلز قد أدت به إلى السقوط فى المثالية الفلسفية برفض فكرة جدل الطبيعة، بل إنه حتى بصدد الواقع التاريخى والاجتماعى لم يكن مادياً على الأصالة [١]. ومن هنا نظر الفلاسفة السوفيت إلى لوكاتش على أنه أحد المراجعين الذين أرادوا أن يفسروا ماركس برفضهم لإنجلز.. فإحدى الأفكار الأساسية عند لوكاتش هى أنه لا يوجد جدل سوى الجدل التاريخى، أما جدل الطبيعة فهو مستحيل مع أن ما هو مستحيل حقاً هو أن يقبل المرء تأكيد لوكاتش بأن الجدل هو النشاط المتبادل بين الذات والموضوع » [٢].. ولقد تعرض لوكاتش - كما تعرض غيره - لهجوم عنيف من جانب الفلاسفة السوفيت المعاصرين الذين يعتقدون أن رفض جدل الطبيعة وإثبات جدل التاريخ هو محاولة مدمرة؛ لأنها تقوم على أساس تصور مزدوج أو ثنائى للعالم [٣]، فى حين أن الفلسفة السوفيتية تعتبر هذه الثنائية هجوماً على الحقيقة الماركسية [٤]. ومن هنا كان لوكاتش فيلسوفاً مثالياً إذا نظرنا إليه من زاوية الطبيعة، لكنه مادى جدلى من زاوية الواقع الاجتماعى التاريخى [٥]؛ والحق أن الجدل لن يتطهر من شوائب المثالية حتى ينجح المرء فى تطبيقه على الطبيعة، أو إن شئت فمن الأفضل أن نقول حتى ينجح المرء أن يستخرجه من الطبيعة [٦]. ومن هنا جاء هذا الهجوم العنيف الذى شنه الفلاسفة السوفيت ضد لوكاتش وغيره من الماركسيين «المراجعين» أو المحرفين الذين حاولوا إنكار

= بوشنسكى، الفلسفة المعاصرة فى أوروبا ص ٥٨.

I. M. Bochenski : La Philosophie Contemporaine en Europe P.58.

١ - G. Lukacs : The Man..; P.13-14.

٢ - Bonjour : Op. cit. P.2.

٣ - Ibid.

٤ - Ibid.

٥ - Ibid.

٦ - Ibid.

جدل الطبيعة والاقتصار على جدل الذات.

٢٤٠ - والحق أن لوكاتش وغيره من الماركسيين «المراجعين» لم يكونوا أول من تولى الهجوم على جدل الطبيعة ونقده، وتفنيد مزاعمه وإنما هم كانوا «متابعين» فى ذلك للفيلسوف الفرنسى كوجيف فى تلك العبارة الغربية وهى «لا يمكن أن يكون ثمة جدل بلا إنسان وبغير أنشطة الإنسان» وهذه العبارة كانت كما لاحظ جارودى - نقطة البداية فى كل الهجمات المتكررة منذ نهاية الحرب الأخيرة. فها هو لوكاتش يتابع كوجيف ويذهب إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك جدل بلا ذاتية، لا جدل بدون قوة السلب الكامنة فى الروح، وهكذا يقتصر الجدل عند لوكاتش على جدل الإنسان فحسب كما قال كوجيف تماماً. غير أن الفلاسفة السوفيت اللذين تولوا الدفاع عن جدل«الطبيعة» وتفنيد هذه المزاعم المثالية أعادوا تأكيد وحدة المعرفة الشاملة، ووحدة القوانين الجدلية التى تحكم الطبيعة والمجتمع والفكر البشرى مع ما بين هذه الميادين الثلاثة من اختلافات نوعية. وإذا ما تساءلنا: هل يعنى ذلك أن جدل الطبيعة ينبغى فهمه على أنه لا علاقة له بالذات العارفة..؟ ألا يفترض مثل هذا الجدل مقدماً - بطريقة ما - نظرية معرفية تجاوز تجربة العالم؟ وبوضوح أكثر: هل جدل الطبيعة هو جدل معرفة الطبيعة؟ الإجابة بكل وضوح أيضاً: لا. «إن ما يدافع عنه الفلاسفة السوفيت هو جدل لا يرتبط بفكرة الذاتية، جدل بلا ذات، جدل بغير لوجوس.. Logos وتلك هى المادية الجدنية التى يدافعون عنها ضد خصومهم [1]. وجوهرها يكمن باختصار شديد فى هذه العبارة: «المادة بدون الجدل عمياء، والجدل بدون المادة فارغ» [2].

٢٤١ - غير أن لوكاتش ولوفيفر وغيرهم من الماركسيين لم يكونوا سوى روافد ضعيفة فى مجرى هائل وقف فى وجه الفكرة الماركسية التى تنادى بوجود جدل فى الطبيعة.

١ - Ibid: P.4.

٢ - Ibid: P.5.

ولقد كانت باريس أرضاً ممهدة ليشق فيها التيار مجراه، وإذا كان الماركسيون عامة - وجارودى خاصة - يذكرون عبارة كوجيف على أنها نقطة البداية فى الهجمات المتلاحقة ضد جدل الطبيعة - فإن الوجودية - بصفة عامة كانت من أهم التيارات التى فندت مزاعم جدل الطبيعة هذا على نحو ما سنرى بعد قليل، دع عنك خصوم الماركسيين فى العالم الغربى الذين وجدوا فى جدل الطبيعة فرصة لا تعوض فى شن الهجوم على الجدل بصفة عامة. فها هو كارل بوبر - المنطقى النابه - يكتب بحثاً تحت عنوان ما الجدل؟... What is dia-lectic لا يضع نصب عينيه طوال البحث إلا جدل الطبيعة والأمثلة التى يضربها إنجلز بصفة خاصة. يقول وهو ينبهنا إلى خطورة الجدل: «ما فى الجدل من غموض خطر آخر من أخطاره؛ لأنه يجعل من السهل إقحام التفسير الجدلى فى جميع ميادين التطور، وحتى على أشياء تختلف بينها أتم الاختلاف فنحن على سبيل المثال - نجد تفسيراً جدلياً يوحد بين بذرة القمح وبين القضية، كما يوحد بين النبات الذى ينمو من هذه البذرة وبين النقيض ثم جميع البذور التى تنمو من هذا النبات مع المركب، ومثل هذا التطبيق يوسع المعنى الغامض بالفعل للجدل توسيعاً أكثر مما ينبغى بطريقة تزداد معها خطورته، وهو يؤدى إلى نقطة نجد معها أثناء ذلك أننا حين نصف تطوراً ما بأنه تطور جدلى فإننا لا نقول شيئاً أكثر من أنه تطور يتألف من مراحل. غير أن تأويل هذا التطور بقولنا إن عملية الإنبات فى النبات هى سلب للبذرة لأن البذرة تتوقف عن الوجود حين يبدأ النبات فى النمو. وأن إنتاج مجموعة من البذور الجديدة بواسطة النبات هو سلب للسلب - أى بداية جديدة من مستوى أعلى - من الواضح أن ذلك كله مجرد تلاعب بالألفاظ ولهذا السبب قال إنجلز عن هذا المثال أن فى استطاعة

طفل صغير أن يفهمه [١].

٢٤٢ – وهاجم فلاسفة جدليون من أمثال جان بول سارتر جدل الطبيعة ورأى أن الماركسية حين رفضت النشاط الجدلى للفكر وردته إلى جدل كونى ألغت الإنسان، فقد عجنته مع الكون وأعادت دمجه معه: «فالجدل الماركسى للطبيعة اختراع طبيعة بلا إنسان» [٢]. ووصفه سارتر بأنه لا هوت جديد، ذلك لأن محاولة فرض القوانين الجدلية «وهى كما ذكرها إنجلز ثلاثة» على الطبيعة ليس إلا نوعاً من اللاهوت الذى ظهرت الماركسية أصلاً لتحاربه، ذلك لأن تأكيد وحدة الكون ووجود اتصال واستمرار بين مجال الطبيعة ومجال الإنسان على نحوٍ لا يسمح بوجود الهوة المفاجئة التى تبرز فكرة «الخلق الإلهى» – هذا التأكيد الذى كان يهدف أصلاً إلى سد الطريق أمام كل تدخل لاهوتى قد أدى إلى نتيجة مشابهة لتلك التى أراد تجنبها؛ إذ أننا فى هذه الحالة نستعيض عن الفاعلية الإلهية بقانون كونى شامل تام الدقة يخلق من المادة كل الصور التى يمكن أن نصادفها وهذا بتعبير سارتر: «لاهوت جديد إذ لا يمكن أن يعرف وجود قانون كهذا سوى إله، ولا يمكن أن يكون قد خلقه سوى إله» [٣].

ويهاجم الفيلسوف الروسى الوجودى نيقولا بردياييف الجمع بين المادة والجدل فيقول إن «الماركسيين يؤكدون تشويهاً منطقياً قطعياً حين يجمعون بين المادة والجدل وهو خطأ لابد أن يرتعد منه هيجل فى قبره، وأن يضايق

---

١ – K. Popper : "What is Dialectic..?" in Conjectures and Pefuta-tios. Lonod - Routledge and Kegan Paul-1963.

وقارن أيضاً نفس الهجوم فى مقال ريمون رييه: «اسطورة العقل الجدلى» – العدد الأول من مجلة الميتافيزيقا والاخلاق – عام ١٩٦١.

٢ – Jean Paul Sartre: "Critique de la Raison Dialectique" P. 123.(Gallimard - Paris 1960: Tome1).

٣ – J. P. Sartre: Controverse Sur La Dialectique P.25.

وانظر أيضاً مقال الدكتور فؤاد زكريا «الجدل بين الوجودية والماركسية» مجلة الفكر المعاصر – العدد السادس: أغسطس ١٩٦٥.

أفلاطون فى العالم الآخر. إن كنتم ماديين فكفوا عن الزعم بأنكم جدليون » [١].
ولقد ذهب برديايف أيضاً فى المؤتمر الدولى فى صيف عام ١٩٤٧ إلى القول بأنه « إذا كانت المادية ممكنة فالسبب هو أننا ننقل الصفات الروحية إلى المادة ذاتها ...» وأيضاً « إننى أرى فى الماركسية عنصراً مثالياً قوياً للغاية، فهناك تناقض بين أولئك الذين يدعون التمسك بالمادة وبين معطيات العلم » [٢].

ثانياً: العلم ووحدة المعرفة

٢٤٣ - حاول إنجلز - كما سبق أن ذكرنا- تحقيق وحدة المعرفة بحيث تلتقى الفلسفة مع العلوم الطبيعية على صعيد واحد. والحق أن الهدف الذى كان يسعى إنجلز إلى تحقيقه كان إحدى المشكلات التى شغلت الفلاسفة السوفيت المعاصرين أيضاً بقول كيدروف.. Kedrov : « لم يكن القدماء يعرفون إلا علماً واحداً فحسب وكانت الفلسفة تشمل العناصر الأولى فى المعرفة العلمية للطبيعة. وكان بين الفلسفة وغيرها علاقة واحدة هى علاقة التبعية - تبعية أفرع المعرفة الأخرى للفلسفة « لكن المطالب الاجتماعية » نخرت هذا التصور بالتدريج وانفصل العلم عن الفلسفة منذ عصر النهضة وفى العصور الحديثة، وفى القرن التاسع عشر ظهرت فلسفة الطبيعة ».

وباختصار فإن الفكر اللاجدلى كان يدرك العلاقة بين الفلسفة والعلوم فى صورة بدائل فقط : إما الفلسفة أو العلم، وينتج عن ذلك امتصاص الفلسفة للعلوم عند القدماء أو انحلال الفلسفة من ناحية أخرى فى العلوم (عند المذهب الوضعى المعاصر) - أما وحدة المعرفة الحقيقية التى يسعى إليها الماركسيون

---

١ - N. Berdiaeff: "Le Chrisianisme et La Lutte des Classes". P.48-49. cité Par Paul Foulquié dans: La Dialectique. P.74.
٢ - Paul Foulquié :" La Dialectique". P.74-75.

فهى وحدة جدلية يتعاون فيها العلم مع الفلسفة [1].

٢٤٤ – غير أن هذه المحاولة التى حاول إنجلز أن يقوم بها فى أواخر القرن الماضى وتابعه المعاصرون السوفيت فى القرن الحالى قد أدت إلى نتائج لم تخطر للماركسيين على بال؛ فقد أغرقت الماركسيين فى المثالية من ناحيتين؛

الأولى من حيث إنها جعلتها تفرض على الطبيعة قوانين «أولى سابقة عليها»؛ «والنتيجة المترتبة على مجهودات إنجلز نتيجة تنطوى على مفارقة.. Paradoxal فهو من ناحية؛ يلوم هيجل لأنه فرض على المادة قوانين الفكر، لكنه من ناحية أخرى يعنى نفس الشئ – حين يلزم العلوم بإثبات صحة عقل جدلى اكتشفه هو فى العالم الاجتماعى، فالعقل الجدلى يوجد حقاً فى العالم الاجتماعى والتاريخى ولكن إنجلز ينقله إلى الطبيعة ويفرضه عليها بالقوة بعد أن ينزع عنه معقوليته ويجرده من مبررات وجوده، فلم يعد جدلاً يعمله الإنسان وهو يصنع ذاته، لكنه أصبح قانونا عرضياً لا نستطيع أن نقول عنه إلا أنه هكذا ولا شئ غير ذلك [2].

ومن ناحية أخرى فإذا كان الجدل هو علم القوانين العامة للتطور – والحركة فى الطبيعة والمجتمع البشرى والفكر – أو القانون الأساسى فى المعرفة البشرية الشاملة – فإن كل معرفة تقع داخل نطاقه؛ «وكل مفكر ابتداء من طاليس حتى الآن يمكن أن يزعم أنه ساعد فى تقدم الجدل بمعنى ما من المعانى.

إن قوانين جاليليو فى الحركة وتاريخ حياة حشرة لا علاقة لهما بالجدل إلا على افتراض أن الطبيعة كلها عبارة عن روح. وهنا كما هى الحال فى كل مكان يلتهم إنجلز من هيجل أكثر بكثير مما يستطيع أن يهضم

---

١ – CD. Guy Planty - Bonjour : Op. cit. P.12-13.

٢ – J. P. Sartre : Critique; P.128.

بوصفه فيلسوفاً طبيعياً [1].

وهكذا تؤدى بنا وحدة المعرفة التى أراد أن يصل إليها إنجلز إلى المذهب المثالى من حيث البداية ومن حيث النهاية فى وقت واحد : فنحن نبدأ بفرض قوانين على الطبيعة، ولكن من ناحية أخرى ننتهى إلى أن الطبيعة والمجتمع كل هائل يسير وفق قوانين واحدة.

٢٤٥ - والواقع أن جدل الطبيعة لا يلقى بأصحابه فى أحضان المذهب المثالى فحسب، ولكنه يؤدى كذلك إلى خلط بين العلم والسياسة لا يقبله عاقل.

ولقد سبق أن رأينا كيف أن لينين يصف علماء الطبيعة المعاصرين بالمثالية ثم كيف يتحدث عن «علم الفيزياء المثالى» و «علم الطبيعة البرجوازى»... إلخ (قارن فيما سبق فقرة رقم ٢٠٩ - ٢١٠) - صحيح أن نتائج علم الطبيعة يمكن أن تستخدمها البرجوازية، لكن ليس ثمة شئ اسمه فيزياء برجوازية، أو علم طبيعة برجوازى. «إن رد الصراع الطبقى إلى العلم، ثم إلى الطبيعة يعنى أن الطبيعة كلها واعية» [2]. لكن الماركسيين لا يعترفون بهذه الاعتراضات جميعاً، فعندهم أن العالم الذى لا يفسر نتائج العلم تفسيراً يتفق مع المادية الجدلية هو عالم لابد أن تطارده اللعنات المستعارة من علم الاجتماع تارة فهو برجوازى، ومن ميدان الفلسفة تارة أخرى فهو مثالى، وهما تهمتان تلصقان بأى مفكر لا يدين بالمبادئ الماركسية بطريقة حرفية، بل إنها تلصق بالماركسيين أنفسهم الذين يحاولون الاجتهاد والإدلاء بآراء جديدة فى أى ميدان من ميادين المعرفة «فمن يطالب بإعادة صياغة أفكار معينة كالسببية أو الوجود أو الواقع حتى تتلاءم مع مكتشفات العلم الحديث لابد أن يحارب حرباً لا هوادة فيها، وأن يوصف موقفه بأنه ذاتى وأنه «كانطى» أو «مثالى» أو «لا أدرى» وأن توصف وجهة نظره بأنها «هيروغليفية» - على نحو ما يقول لنا

---

١ - S. Hook: "From Hegel To Marx.." P.75.

٢ - S. Hook: Ibid. P.76.

كيدروف.. Kedrov الذى رأس الوفد السوفيتى فى المؤتمر الدولى فى جنيف وتولى الرد على «التبسيطات المبتذلة» التى يقوم بها العلماء لمكتشفات العلم الحديث [١].

٢٤٦ – وإذا كان من الباحثين من يرى أن يترك العلم احتمالات المستقبل مفتوحة على الدوام حتى لو كان البحث العلمى قد أخذ صيغة معينة طوال المراحل السابقة لتطوره، وأن على العالم دائماً أن يسأل نفسه : لنفرض أن موقفاً معيناً قد ظهر فى المستقبل يتعارض مع الصيغة السائدة اليوم فهل أعيد تفسير الوقائع من أجل دعم هذه الصيغة أم أتنازل عن الصيغة احتراماً للواقع..؟ [٢]. أقول إذا كان من الباحثين من يرى أن يترك العالم حراً وأن يفتح هو نفسه أبواب المستقبل باستمرار لتقبل كل جديد فإن الماركسيين المؤمنين بجدل الطبيعة يرفضون هذا الاتجاه رفضاً حاسماً : «إن موقف الحياد موقف غير مشروع ما دام العلم لابد له أن يفسر الظواهر ولا يكتفى بوصفها. ومنذ اللحظة التى يشعر فيها العالم أنه على وعى بمهمته فأنه لابد له من استخدام أفكار فلسفية معينة، ومن ثم فإن اختياره لا يكون بين الفلسفة واللافلسفة بل بين فلسفة رديئة وفلسفة جيدة [٣]. وواضح طبعاً أن الفلسفة الجيدة هى المادية الجدلية وأن كل ما عداها فهو «ردئ ومبتذل» ولهذا كان «اتحاد العلماء مع المادية الجدلية هو اتحاد مع الحقيقة. وهذا هو السبب فى أنه اتحاد لا يقهر» [٤]. وهكذا نلتقى بلافتات حزبية لا آخر لها : «إن العالم لابد له أن يذهب أبعد من الحياد الدقيق للعلم بحيث تقوده المقولات الفلسفية للمادية الجدلية [٥]. ويركز الفلاسفة السوفيت على هذه النقطة التى تسمح

---

١ - G. Planty - Bonjour : Op. cit. P.16.

٢ - الدكتور فؤاد زكريا : «الجدل بين الماركسية والوجودية» مقال فى مجلة الفكر المعاصر – العدد السادس أغسطس ١٩٦٥.

٣ - G. Planty - Bonjour : Op. cit. P.17.

٤ - Ibid.

٥ - Ibid.

لهم بالتفرقة بين المادة الجدلية وبين غيرها من المذاهب الفلسفية الأخرى: «إن المادية الجدلية هى الفلسفة العلمية التى تتميز تميزاً كيفياً عن تلك المذاهب الفلسفية التى تعوق تقدم العلم» [١]. مع أن العكس هو الصحيح تماماً، إذ أن المادية الجدلية هى التى تعمل على إعاقة البحث العلمى: وكم من القضايا التى أعلنها إنجلز ولينين عن الزمان والمكان وإدانة نظرية النسبية.. إلخ سبب حرجاً شديداً للعلماء السوفيت إذ كان عليهم أن يفندوها لأنها لا تتفق مع القوانين «العلمية» لجدل الطبيعة [٢].

٢٤٧ - والواقع أن جدل الطبيعة لا يمكن أن يعمل على تقدم البحث العلمى ما دام العالم يبدأ وهو مقيد بقوانين الجدل التى لا يمكن أن يفلت منها، فى حين أن هذا العالم لو كان ممن يؤمنون بأن الواقع هو الأصل والأساس فسوف يكون على استعداد لطرح أية صيغة جانباً إذا اقتضى الأمر ذلك: كحالة عالم اتضح له أثناء بحثه لتطور الصخور مثلاً أن الظاهرة التى يبحثها لم تخضع لقانون أساسى فى الجدل هو قانون التناقض، أى أن تكوّن الصخور لم يعقبه تحلل وتفكك لها فهل يعيد تفسير الظاهرة لكى تتمشى مع القانون الجدلى أم يمضى فى أبحاثه غير ملق بالاً إلى مبادئ الجدل؟

من الجلىّ أن الروح العلمية الصحيحة تقضى عليه بأن يترك مجال البحث مفتوحاً لتلقائية الطبيعة، ولما يمكن أن تأتى به من عناصر جديدة غير متوقعة، بدلاً من أن يحدد طريقه مقدماً بصيغة معينة. ومن المؤكد أن كل عالم أصيل يؤمن بفكرة التفتح الذهنى هذه وتطبيقها عملياً فى أبحاثه والدليل على ذلك عدم وجود اختلافات أساسية بين المبادئ التى يسير عليها العلماء على الرغم من اختلاف المعسكرات السياسية التى ينتمون إليها [٣].

ومن هنا فإن ما يقوله أنصار المادية الجدلية من أنه ما لم يتسلح العالم

---

١ - Ibid.

٢ - R. T. De George: "The New Marxism" P.121. (N. Y.1968).

٣ - الدكتور فؤاد زكريا فى مقاله السالف الذكر.

بالعقيدة الصحيحة للمادية الجدلية فإنه سوف يعجز عن مقاومة الآثار الرجعية والأيديولوجيا الرجعية، سوف يسقط فى مثالية غير علمية [١] . ليس إلا لغواً سياسياً لاقيمة له من الناحية العلمية البحتة . وأقل ما يوصف به أنه عدوان صارخ على حرية العالم ومحاولة للحجر على تفكيره ووضعه فى قالب سياسى جامد يمنعه من البحث والدراسة: «لقد كان عالم الأحياء السوفيتى «ليسينكو» فى أيام ستالين يشترط فى أبحاث العلماء مقدماً أن تكون مؤيدة للمادية الديالكتيكية ويندد بكل بحث يبدو مخالفاً لها . وفى مقابل ذلك كان «مورجان» فى العالم الغربى يسعى مقدماً إلى إثبات وجود مقاصد لاهوتية تتحكم فى تطور الحياة ويهدف إلى إثبات إمكان تدخل قوى فوق الطبيعة . والموقفان حقاً على خطأ لأن الروح العلمية تحتم استقلال العالم عن كل فلسفة تفرض عليه مقدماً [٢]. وإن كنت أعتقد أن موقف «ليسينكو» أشد سوءاً لأنه لا يفرض على البحث العلمى فكرة محددة سلفاً فحسب كما يفعل «مورجان» وإنما هو يفرضها على العلم وعلى العالم فى آن واحد ، أعنى ألا يترك للعالم حرية الاختيار بين الأفكار المحددة سلفاً، لقد كان فى استطاعة «مورجان» أن يختار فكرة أخرى من بين الأفكار اللاهوتية الكثيرة أو أن يرفضها جميعاً، أما العالم السوفيتى فهو لا يملك سوى أن يعتنق أفكار المادية الجدلية : «إنه من الخطأ بالنسبة للعلماء الظن بأن القتال ضد الفلسفة المثالية والميتافيزيقية هو من اختصاص الفلسفة وحدها . إن العقيدة الفلسفية الخاصة ليست مجرد «زائدة» يمكن استئصالها وإنما هى «قرحة فى جسد العالم» فهى تؤثر فى نموه تأثيراً خطيراً» [٣]. لا مفر أمام العلماء إذن من اعتناق المادية الجدلية ومن الإيمان بمقولات الجدل المادى، وبمفاهيم جدل الطبيعة بل إن «على العالم أن يقدم

---

١ - G - Bonjour : The Categor of Dialec Mater P. 19..

٢ - الدكتور فؤاد زكريا فى مقاله السالف الذكر.

٣ - G. Planty - Bonjour : Op. cit.P. 19..

الوقائع والمواد والمكتشفات التى تعمل على إثراء المادية الجدلية » [١] . فأى تقدم ذلك الذى تؤديه آلية جدل الطبيعة؟ وأى عون تقدم مقولات الجدل المادى لدفع عجلة العلم إلى الأمام؟

ثالثاً: مفاهيم جدل الطبيعة

٢٤٨ – ما قلناه حتى الآن ليس إلا تعميماً يحتاج إلى تخصيص. إن جدل الطبيعة يستند إلى مفاهيم محددة ينبغى أن نناقشها أو نناقش بعضها على الأقل حتى إذا ثبت لنا بطلانها أمكن لنا أن نقول إن جدل الطبيعة ليس إلا أكذوبة كبرى روج لها إنجلز أولاً والمعاصرون ثانياً.

٢٤٩ – لقد سبق أن رأينا كيف أن إنجلز يعتمد فى إثباته لجدل الطبيعة على المكتشفات العلمية التى ظهرت فى عصره وخصوصاً نظرية التطور لدارون التى ظلت حتى الآن – من حيث فكرتها الجدلية – صحيحة بصفة عامة كما يقول جان بيير فيجيه، حتى على افتراض انهيار كثير من تفصيلاتها (قارن فقرة رقم ٢٠٧ فيما سبق) غير أن جان بول سارتر يتولى تفنيد هذه المزاعم جميعاً ويعتقد على العكس أن جميع الجهود التى بذلها العلماء فى علم الحياة إنما تتركز فى تحول التركيبات والخلايا الحية إلى مجرد عمليات فيزيائية كيميائية. معنى ذلك أن علم الحياة يتجه إلى هدم «الشمول العضوى» فى ميدان العلم وهو يستخدم التحليل فى رد المعقد إلى البسيط، وإعادة التأليف التى يقوم بها بعد ذلك ليست سوى دليل عكسى، على حين أننا نجد أن الفيلسوف الجدلى ينظر إلى المركبات المعقدة على أنها لا يمكن ردها .. Irreductible [٢].

لقد حاول إنجلز بهذه النظرية – نظرية التطور لدارون والتى أحدثت ضجة عالية فى الأوساط العلمية فى ذلك الوقت – أن يستفيد منها إلى أقصى حد

---

١ – Ibid.

٢ – Exisentialism Versus Marxism. P.92.

ليثبت أن الطبيعة «تعمل على نحوٍ جدلي لا نحوٍ ميتافيزيقي» على حد تعبيره. فهو يعتقد أن دارون هدم المفهوم الميتافيزيقي للطبيعة عندما أثبت أن العالم العضوي بأكمله هو نتيجة عملية نمو مستمرة من ملايين السنين. لكن من الواضح - كما يرى سارتر - أن فكرة التاريخ الطبيعي فكرة غير معقولة.. Ab-surde فليس ثمة سوى تاريخ واحد هو التاريخ البشري، ومن ناحية أخرى فإن دارون على الرغم من أنه كشف النقاب عن توالد الأنواع وتسلسلها بعضها من بعض فإن محاولته في تفسير التطور أقرب إلى النظام الآلي الميكانيكي منه إلى السير الجدلي؛ فهو يضع في اعتباره الفروق والاختلافات بين الأنواع، وكل واحد من هذه الأنواع هو في نظره نتيجة للصدفة الآلية لا لعملية النمو أو التطور الجدلي كما يذهب إنجلز.

٢٥٠ - ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ - كما يقول لنا سارتر - إن التنوع الهائل في الأفراد داخل نوع واحد يتيح الفرص لبعض هؤلاء الأفراد ليتفوق بعضها على بعض من حيث الطول أو الوزن أو القوة أو غير ذلك من التفصيلات الجزئية، أما فيما يتعلق بالصراع من أجل البقاء فهو لن يؤدي إلى مركّب جديد عن طريق إذابة المتناقضات أو حل الأجزاء في كل جديد؛ إن الصراع من أجل البقاء يترك في الأعم الأغلب آثاراً ما سلبية تماما من حيث يستبعد الأضعف استبعاداً تاماً من ناحية التطور - ويكفي لكي نفهم ذلك أن نقارن بين هذه النتائج وبين النتائج التي ينتهي إليها الصراع الجدلي في صراع الطبقات مثلاً، أعني داخل وحدة اجتماعية لا طبقية - أما الصراع من أجل البقاء فالأقوياء يلتهمون الضعفاء ويقضون عليهم تماماً ويجبرونهم على الاختفاء. إذن فإن الامتيازات التي جاءت بالصدفة لا تنمو وإنما تبقى ساكنة وتنقل بلا تغيير عن طريق الوراثة. فهي حالة وليست خاصية تتعدل بديناميكية داخلية لتحقق تنظيماً أعلى، ثم يأتي تنوع آخر عن طريق المصادفة وتتحقق عملية الاستبعاد بطريقة آلية. وهكذا نجد أن إنجلز حاول أن يثبت وجود تاريخ للطبيعة عن

طريق فرض علمي يهدف صراحة إلى رد كل التاريخ الطبيعى إلى تسلسلات آلية [١].

٢٥١ - فشل إنجلز فى الربط بين الجدل وعلم الحياة وانهارت حجته فى تأويله نظرية التطور عند دارون. أيكون أسعد حظاً فى علم الفيزياء؟ إنه يقول: «فى علم الطبيعة كل تغير هو انتقال من الكم إلى الكيف نتيجة للتغير الكمى فى مقدار الحركة، وهكذا فإن دراستنا حرارة الماء وهو سائل لا يهم فى بادئ الأمر، لكنك إذا ما واصلت رفع درجة هذه الحرارة أو خفضها فسوف تأتى لحظة تتعدل فيها الحالة ويتحول الماء إلى بخار أو فى الحالة الأخرى إلى ثلج [٢]. غير أننا نجد هنا خدعة: إذ الواقع أن البحث العلمي لا يهتم على الأقل بالبرهنة على التحول من الكم إلى الكيف، إنه يبدأ من الإدراك الحسى للكيف ويعتبره مظهراً ذاتياً زائفاً لكى يجد وراءه الكم الذى يعتبره حقيقة العالم. إن إنجلز ينظر بسذاجة إلى درجة الحرارة كمعطى أول بوصفها كماً خالصاً، لكنها بالفعل تظهر أولاً على أنها كيف. إن حالة الجو هى التى تجعلنا نقفل زرار المعطف أو نفتحه. والعالم يرد ذلك الكيف الذى نحسه إلى كم حين يوافق على استبدال قياس تمدد المعطيات فى السوائل والمعلومات الغامضة التى تأتى بها حواسنا. وكذلك فإن تحول الماء إلى بخار هو عند هذا العالم ظاهرة كمية أيضاً ولو فضلت فالماء لا يوجد بالنسبة إليه بوصفه كماً فحسب. وهو يعرف البخار بمصطلحات الضغط أو عن طريق نظرية حركية ترد البخار إلى حالة كمية معينة (وضع سرعة) لجزئياتها ولهذا فلابد لنا من أن نختار إما أن نبقى داخل نطاق الكيف المحسوس وعندئذ يبقى البخار كيفاً وتظل حرارته كيفاً أيضاً، وبالتالى لا نفكر تفكيراً علمياً. وإما أن ننظر إلى درجة الحرارة بوصفها كماً، وفى هذه الحالة فإن انتقال الماء من حالة السيولة إلى حالة البخار سوف يوصف وصفاً علمياً بأنه مجرد

١ - J. P. Sartre: "Materialism and Revolution" in Existatialism and Marxis. P.92-93..

٢ - F. Engels: "Dialectics of Nature". P.324.

تغيـر كمى. كمـا أن العلم لا يـملك أية رموز يعبـر بهـا عن الكيف من حيث هو كذلك. فما يزعم إنجلز إذن أنه عملية علمية ليس سوى الحركة البسيطة الخالصة لذهنه الذى ينتقل من عالم العلم إلى عالم الواقعية السـاذجة ثم تعود مرة أخرى إلى عالم العلم والإحسـاس الخالص. وفضـلاً عن ذلك فهب أننا سمحنا له بذلك فـهل هذا الذهاب والإياب العـقلى يشـبـه أقل شـبـه المسـار الجدلى..؟ أين هذا التقدم الذى يراه إنجلز؟ دعنا نسلم بأن تغير الحرارة إذا نظرنا إليه كمياً ينتج تحولاً كيفياً فى الماء وعندئذ يتغير الماء ويصبح بخاراً. ثم ماذا؟ سوف يمارس البخار ضغطاً على صمام التنفيس لتخفيف ضغط البخار.. Escape valve فيدفعه ويصعد إلى الهواء ثم يبرد فيتحول مرة أخرى إلى ماء. فأين هذا التقدم؟ أنا لا أرى سوى حركة دائرية. صحيح أن الماء لم يعد فى الوعاء وإنما أصبح فى الخارج على الحشائش الخضراء، وعلى الأرض، وفى شكل ندى.. إلخ لكن باسم أية ميتافيزيقا يمكن أن نسمى هذا التغير فى المكان تقدماً[١].

٢٥٢ – قد يقول قائل من الماركسيين ألا يمكن اعتبار بعض النظريات الحديثة كنظرية آينشتين – مثلاً – نظريات تركيبية؟ ألسنا نجد كل عنصر فى النسق الذى أعده آينشتين مجموعة من العناصر غير المعزولة، وكل واقعة تتحدد من حيث علاقتها بالكون؟ وعلى الرغم من أن الموضوع مثير للمناقشة، فإننى سوف أحصر نفسى فى ملاحظة أن الأمر هنا ليس فيه قط أى تركيب أو مركب؛ ذلك لأن العلاقات التى تقوم داخل مركب ما إنما تكون علاقات داخلية وكيفية، بينما العلاقات فى نظرية أينشتين التى تمكننا من أن نحدد الوضع أو الكتلة تبقى علاقات كمية وخارجية. وفضلاً عن ذلك فإن المشكلة تبقى فى مكان آخر. فأياً من كان العالم: نيوتن، أرشميدس، لابلاس، آينشتين فهو لا يدرس شمولاً عينياً، ولكنه يدرس الشروط العامة المجردة فى الكون، إنه لا يدرس الحادثة الجزئية التى تلتقط وتمتص فى إزالة الضوء والحرارة بالحياة والتى نسميها لمعان

---

١ -.. Ibid: P. 95

الشمس من خلال أوراق الشجر فى يوم من أيام الصيف لكنه يدرس الضوء بصفة عامة وظاهرة الحرارة بصفة عامة والشروط العامة للحياة. فليس ثمة أى اعتبار لدراسة هذا الجزئى هذا الانكسار الجزئى من خلال هذه القطعة المعينة من الزجاج التى لها تاريخ والتى من وجهة نظر معينة يمكن أن ينظر إليها على أنها مركب عينى للكون، وإنما هو يدرس الشروط العامة لظاهرة الانكسار.

إن العلم يتألف من تصورات.. Concepts بالمعنى الهيجلى لهذا اللفظ، والجدل من ناحية أخرى هو بالضرورة لعبة الأفكار الشاملة.. Notions ونحن نعرف أن الأفكار الشاملة عند هيجل تذيب التصورات وتنظمها معاً فى وحدة عضوية حية للواقع العينى. فالأرض وعصر النهضة، والاستعمار فى القرن ١٩ والنازية هى موضوعات للأفكار الشاملة، أما الضوء والحرارة والطاقة فهى تصورات مجردة، والثراء الجدلى يكمن فى الانتقال من المجرد إلى العينى، أعنى من التصورات الأولى إلى الأفكار الشاملة التى تزداد ثراءً شيئاً فشيئاً. وبالتالى فإن حركة الجدل هى بالطبع عكس حركة العلم.

٢٥٣ - هناك إلى جانب ذلك كله مفاهيم أخرى يستخدمها الماركسيون فى عرضهم لجدل الطبيعة كمفهوم الحركة مثلاً الذى يخلطون بينه وبين التغير والتطور والنمو - فهى كلها عندهم بمعنى واحد. يقول سيدنى هوك فى هذا المعنى إن تعريف إنجلز للجدل بأنه علم القوانين العامة للتطور والحركة فى الطبيعة - يدل على أنه لم يدرك الطابع المميز للجدل كتصور مضاد للتصور الفيزيائى عن «التغير» والتصور البيولوجى «للتطور» [١]. إن كل تغير عندهم حركة وكل تطور حركة والحركة حتى لو كانت نقلة فى المكان فهى لا تتم إلا لوجود تناقض فى الشئ المتحرك. والواقع أن مفهوم التناقض هو بدوره من المفاهيم الأساسية التى يستخدمونها فى جدل الطبيعة وهم يخلطون بينه وبين الاختلاف والتنوع والتضاد والتقابل.. إلخ.

١ - S. Hook: op. cit. P.75.

فالعناصر التى يتألف منها شئ ما – لأنها مختلفة فهى لابد أن تكون متناقضة. وكثيراً ما تخدعهم الكلمات فيظنون أن «الكهرباء السالبة» و «الموجة السالبة... إلخ» يكمن «السلب» فى جوفها فعلاً..! ولقد سبق أن ناقشنا فكرة السلب والتناقض هذه فى مكان آخر وليس ثمة ما يدعو إلى العودة إليها [1].

٢٥٤ – يكفى الآن أن نقول إن جدل الطبيعة ظاهر البطلان فليس ثمة جدل بلا إنسان، والجدل العلمى الحقيقى لابد أن يكون جدلاً فى فكر الإنسان، أعنى فى فكر العالم الذى يقوم بالبحث. وهذا ما سوف نبينه فى الباب القادم.

---

١ – المنهج الجدلى عند هيجل ص ٣٦٠ – ٣٦٦ وراجع أيضاً الدكتور عصمت سيف الدولة فى كتابه «أسس الاشتراكية العربية» الذى يعارض فى صفحات طويلة جدل الطبيعة ويقترح جدلاً للإنسان ص ٦٠ – ٨٢.

وراجع أيضاً رد الأستاذ محمود أمين العالم عليه فى كتابه «معارك فكرية» دار الهلال.



الباب الثالث

الجدل العلمى



الفصل الأول

فلسفة مفتوحة

« ... يجب علينا أن نضع فى اعتبارنا أن التجربة الجديدة تقول: لا للتجربة القديمة وبدون ذلك فلن تكون هناك تجربة جديدة. لكن هذه اللا: لا تكون قاطعة أمام عقل يُجَدّلُ Dialectiser مبادئه ...» .

جاستون بشلار

فلسفة النفى ص ١٠



أولاً: البحث عن فلسفة جديدة للعلوم

٢٥٥ - إن السؤال الأساسي الذى ينبغى أن نبحث عن الإجابة عنه فى أى فلسفة للعلم هو: هل يمكن أولاً الربط بين الروح الفلسفى والروح العلمى..؟

وبمعنى آخر هل يمكن أصلاً أن تكون هناك فلسفة للعلم..؟ أليس الحديث عن فلسفة للعلم إنما يعنى الجمع بين لونين متعارضين من ألوان الفكر...؟.

الحق أن استخدام المذاهب الفلسفية أيا كان نوعها فى ميدان آخر غير ميدانها الأصلى إنما هو دائماً عملية «حساسة».. Delicate وغالباً ما تكون مخيبة للآمال؛ ذلك لأن المذاهب الفلسفية «المشتولة» تفقد خصوبتها ولا يعود لها نفس مغزاها السابق أو نفس قوتها أو فاعليتها فى الترابط الروحي. تلك الفاعلية التى تكون مرهفة لغاية حين يعيش المرء هذه المذاهب فى أرضها الأولى وتربتها الأصلية. وإن أردت مثلاً على ذلك فخذ الجدل الهيجلي ومقولاته، وانظر كيف استعارته الماركسية وقطّعته شرائح، وأطلقت على كل منها اسم قانون خاص من صنعها، ثم جاءت المادية الجدلية وأرادت أن «تشتله» فى أرض ليست أرضه هى أرض الطبيعة المادية الصلبة، مع أن الغاية فى الأصل كانت أن يصف لنا هيجل حركة الفكر، أو كيف يفض العقل الخالص مكوناته وكيف تتوالد مقولاته بعضها من بعض.

ومن ثم فإنه ينبغى علينا أن ننتهى إلى هذه النتيجة: إن أى مذهب فلسفى ينبغى ألا يستخدم فى غايات أخرى غير تلك الغايات التى كان يستهدفها لنفسه.

ومن هنا فإنه لخطأ من أفدح الأخطاء التى ترتكب ضد الروح الفلسفى أن ترفض الغاية الخالصة لمذهب ما - تلك الغاية الروحية التى تبعث الحياة والقوة والوضوح فى أى مذهب فلسفى لكى تستخدم وسيلة لغاية أخرى فى مذهب آخر على نحو ما رأينا فى استخدام الجدل فى الطبيعة. ومن هنا أيضاً فإنه إذا ما حاول أحد أن يوضح مشكلات العلم بواسطة التفكير

الميتافيزيقى أو إذا ما زعم أنه يمزج المبرهنات العلمية.. Theoremes بالنظريات الفلسفية .. Phillosophemes فقد يقال إنه يقوم بمغامرة غير مأمونة العواقب؛ ذلك لأنها سوف تنتهى بأن تغضب العلماء والفلاسفة والمؤرخين جميعاً(١).

٢٥٦ - والمحاولة يبدو أنها محكوم عليها بالفشل من أى الجهات أتيتها فالعلماء يحكمون بعدم جدوى التفكير الميتافيزيقى، وهم يفاخرون بأنهم لا يقبلون سوى وقائع التجربة إذا كانوا يعملون فى العلوم التجريبية، أو مبادئ الوضوح العقلى إذا كانوا يعملون فى العلوم الرياضية. وهو يعتقدون أن ساعة الفلسفة لا تدق إلا بعد العمل الحقيقى الفعَّال. وهم يؤمنون بأن فلسفة العلم إنما تعنى سيادة الوقائع وسيطرتها .. Régne de faits.

ولقد كانوا يعلنون ذلك صراحة وبأعنف صورة فى أواخر القرن الماضى «فقد شهد القرن التاسع عشر الانفصال بين العلماء والفلاسفة، فقد كان العلماء ينظرون بارتياب إلى تأملات الفلاسفة، التى كانت تبدو لهم كما لو كان يغلب عليها نقص الأساس السديد، أو أنها تثير عبثاً مشاكل لا يمكن حلها، بينما كان الفلاسفة فى الأعم الأغلب ينحون نحو عدم الاهتمام بنتائج مختلف العلوم التى لم يكن لها فى نظرهم مغزى عام» (٢).

ومع ذلك فقد كان الفلاسفة من جانبهم يدركون تماماً أهمية الوظائف الروحية فى التنظيم ولهذا تراهم يهتمون اهتماماً أساسياً بالبحث عن الفكرة المنظمة دون أن يجهدوا أنفسهم فى الوقوف عند تعدد الوقائع وتنوعها. صحيح أن الفلاسفة قد يختلفون فيما بينهم حول أسباب «التنظيم» والمبادئ التى تحكم عملية التدرج والترتيب.. إلخ. غير أن المرء لا يكون فيلسوفاً ما لم يضع فى

---

١ - G. Bachelard : La philosophie du non, Essai D'une nouvel Esprit Scientifique P. U. F.1949 P.1.

٢ - لويس دى بروليه - الفيزياء والميكرفيزياء ص ٢٦٦ ترجمة الدكتور رمسيس شحاتة ومراجعة الدكتور محمد مرسى أحمد مؤسسة سجل العرب - القاهرة سنة ١٩٦٧.

اعتباره وحدة التفكير وترابطه وما لم يهتم بالشروط التى يعتمد عليها مركب المعرفة. والواقع أن الفيلسوف من خلال هذه الوحدة وهذا الترابط وهذا المركب إنما يعرض المشكلة العامة للمعرفة. وهو إن عرج على العلم فهو إنما يفعل ذلك بحثاً عن أمثلة يبرهن بها على إيجابية الوظائف الروحية ونشاطها حين تنسجم فى وحدة واحدة لكنه يعتقد أنه يمتلك بدون العالم - وقبل العالم - القدرة على تحليل هذا النشاط وتلك الإيجابية للوظائف الروحية.

ولهذا فإنه باستمرار يستشهد بالأمثلة العلمية لكنه لا يحاول أن يوسعها أو يطورها. وتراه أحياناً أخرى يشرح الأمثلة العلمية طبقاً لمبادئ غير علمية تماماً، وينتهى بذلك إلى مجموعة من المجازات والتشبيهات. وهكذا كثيراً ما تنحط الأفكار العلمية على يد الفيلسوف فيحول النسبية مثلاً.. Relativité إلى مذهب نسبى.. Relativisme والفرض العلمى.. Hypotheze إلى افتراض.. suposition والمسلمة.. axiome [1]. إلى حقيقة أولية. وبعبارة أخرى فإن الفيلسوف يحصر نفسه فى نطاق المبادئ وحدها ويعتقد أن مهمة فلسفة العلوم هى ربط مبادئ العلوم بمبادئ الفكر الخالص الذى يمكن ألا تكون له علاقة بمشكلات التطبيق العلمية - وبمعنى آخر فإن الفيلسوف ينكر أن تكون سيادة الوقائع هى الأساس فى فلسفة العلوم [2].

٢٥٧ - ما نتيجة ذلك كله..؟ النتيجة هى أن تظل فلسفة العلوم - فى الأعم الأغلب - فى الطرفين القصيين للمعرفة؛ فى دراسة المبادئ العامة أو أصول الفكر كما يقوم بها الفيلسوف - أو فى دراسة النتائج الجزئية الخاصة التى يقوم بها العلماء. وهكذا تستنفذ فلسفة العلوم كل قوتها وسط طرفين معرفيين متضادين يحصران كل تفكير، وأعنى بهما؛ العام والمباشر أو الكلى والجزئى. فهى أحياناً تعلى من شأن البَعْدى.. a posteriori وأحياناً أخرى تعلى من

---

١ - Ibid: P.4.

٢ - وقارن أيضاً؛ الفيزياء والميكروفيزياء ص 2670 Ibid: P.3.

شأن القبلى.. a priori دون أن تضع فى اعتبارها القيم المعرفية الجديدة التى يقدمها الفكر العلمى المعاصر والتحولات التى تحدث بلا توقف بين ما هو قبلى وما هو بعدى بين القيم التجريبية والقيم العقلية.

٢٥٨ - غير أننا بحاجة إلى فلسفة علوم تبين لنا الظروف الذاتية والموضوعية فى آن واحد التى يمكن أن تؤدى فيها مجموعة من المبادئ المعينة إلى نتائج جزئية معينة، وفى أى الظروف كذلك يمكن أن توحى لنا مجموعة معينة من النتائج الجزئية بتعميمات تتم أو تكمل هذه الجزئيات كما توحى لنا بجدل ينتج مبادئ جديدة. ويشير أحد العلماء المعاصرين «لوى دى برولى» إلى الحاجة إلى مثل هذه الفلسفة الجديدة فيقول: «من أجل الخدمات التى قدمها الفكر المعاصر والتطور الحديث للفيزياء أنه دمر الميتافيزيقا البسيطة، ووضع بنفس الضربة مشاكل فلسفية تقليدية معينة موضع التأمل من جديد، تحت أضواء جديدة وكلية.

ومن ثم مهد الطريق إلى مصالحة بين العلم والفلسفة، إذ يجب علينا كى يستمر العلم أن نقترب على أى حال من المسائل الفلسفية [١].

ومن ثم فلو استطعنا أن نترجم بطريقة فلسفية الحركة المزدوجة التى تبعث الحياة فى التفكير العلمى فسوف نلاحظ:

أ - أن التناوب بين القبلى والبعدى أمر ضرورى.

ب - أن المذهب التجريبى والمذهب العقلى يرتبطان برباط غريب أشبه ما يكون بالرباط الذى يجمع بين اللذة والألم، فأحدهما لا يمكن أن يتدعم وينتصر إلا من خلال الآخر، أعنى أن المذهب التجريبى يحتاج إلى أن يكون مفهوماً، فى حين أن المذهب العقلى يحتاج إلى أن يكون مجرباً أو مطبقاً. والمذهب التجريبى بغير قوانين واضحة وبغير قوانين منظمة لا هو من الممكن التفكير فيه ولا هو ممكن أن نعلمه للآخرين.

---

١ - G. Bachelard : Ibid: P.5.

والمذهب العقلى بدون أدلة ملموسة وبراهين محسوسة وبغير تطبيقات على الواقع المباشر لا يمكن أن يكون مقنعاً. إن المرء يبرهن على قانون من القوانين التجريبية حين يجعل منه أساساً لاستدلال عقلى، كما أن الاستدلال العقلى لكى يكون مشروعاً فلابد أن يكون أساساً لتجربة ما. وطالما أن العلوم تمثل فى آن واحد مجموعة من الوقائع التجريبية والتجارب الحسية من ناحية ومجموعة من القواعد والقوانين العقلية من ناحية أخرى فإن فلسفة هذه العلوم لابد أن تكون فلسفة ذات قطب مزدوج، أو قل إن هذه العلوم تحتاج إلى تطوير جدلى حيث نجد أن كل فكرة تتضح بطريقة تكميلية، أعنى بوجهتى نظر فلسفيتين مختلفتين [١].

غير أننا لابد أن نسارع هنا ونقول إنه ينبغى ألا يظن ظان أن بشلار بذلك إنما يدعو إلى إحياء مذهب ثنائى - بل على العكس إن القطبية المعرفية التى تحدثنا عنها الآن تواً هى فى نظره الدليل على أن كل مذهب فلسفى من المذهبين الفلسفيين اللذين أطلقنا عليهما اسم المذهب التجريبى والمذهب العقلى هو التكملة الحقيقية للمذهب الآخر فكل منهما يتمم الآخر. إن التفكير بطريقة علمية يعنى عنده أن يضع المرء نفسه فى حقل التجربة وسطاً بين النظرية والتطبيق، بين الرياضة والطبيعة بين العقل والتجربة، وحين تقول إنك تعرف بطريقة علمية قانوناً من قوانين الطبيعة فإن ذلك يعنى أنك تعرفه بوصفه نومين «جوهراً» أو فينومين «ظاهرة» فى آن واحد [٢].

٢٥٩ - وقد يعترض معترض فيقول: ترى ما الذى فعله بشلار فى هذا كله لكى يجعلنا نقول إنه تقدم خطوة واحدة عن كانط...؟ ألم يذهب الفيلسوف النقدى إلى القول بأن المبادئ العامة لا تصلح وحدها للمعرفة فهى جانب «أعمى» إن تركت وحدها بلا جزئيات، أعنى بغير جانب الحس؟ ألم يشترط لكى تتم المعرفة أى معرفة وكل معرفة - أن يكون هناك الجانبان معاً

١ - الفيزياء والميكروفيزياء، ص ٢٦٧.

٢ - G. Bachelard : P.6-7.

العقل والحس...؟ ألم يقل أن المحسوسات بغير مبادئ عقلية ليست إلا خليطاً مهوشاً لا يمكن أن يعرف؟

فما الذى فعله بشلار إذن لكى يقيم فلسفة للعلم الطبيعى زيادة على ما فعله فيلسوف كونجزبرج؟ الحق أن هذا الاعتراض يخطئ تماماً الهدف الأساسى الذى يرمى إليه الفيلسوف الفرنسى؛ فبشلار لا يحاول أن يربط بين النظر والعمل، أو بين العقل والحس أو بين المذهب العقلى والمذهب التجريبى، إنما هو يقول لنا إن العقل إنما ينمو ويتكون من خلال التجربة - وها هنا يبعد تماماً عن الفيلسوف الألمانى؛ فالتطبيق - كما يقول - عند المذهب العقلى ليس هزيمة له إنما مصالحة وتوفيق فالمذهب العقلى يريد أن يطبق والعقلانية المطبقة إنما تتعدل وتتشكل من جديد وهى بذلك لا تنكر مبادئها ولكنها تجعل هذه المبادئ «جدلية». إن فلسفة العلم الطبيعى ربما كانت هى الفسلفة الوحيدة التى تجاوز مبادئها وهى تطبق؛ وباختصار إنها الفلسفة الوحيدة المفتوحة. فكل فلسفة أخرى غيرها تضع مبادئها على أنها مبادئ لا يجوز أن تمس، وهى تضع حقائقها الأولى على أنها شاملة ومنتهية وكل فلسفة أخرى غيرها تفاخر بانطلاقها.

٢٦٠ - ومن ثم فإن فلسفة العلوم التى نبحث عنها إذا أردنا لها أن تكون ملائمة للتفكير العلمى فى تطوره الدائم فلابد لها أن تواجه الأثر الذى تحدثه المعرفة العلمية على البنية العقلية. ومن هنا فإننا بهذا الشكل منذ بداية بحثنا فى فلسفة العلوم سوف نصطدم بمشكلة هامة هى مشكلة بنية الروح وتطورها - وهى منذ البداية مشكلة يعرضها العلماء والفلاسفة - على حد سواء - عرضاً سيئاً.

فالعلماء يعتقدون أنهم يبدأون بفكر أو روح أو عقل بلا بنية وبلا معارف فى الوقت الذى يذهب فيه الفلاسفة - فى الأعم الأغلب - إلى القول بوجود فكر أو روح أو عقل مكون ومزود بجميع المقولات التى تمكنه من فهم الواقع.

إن العلماء يذهبون إلى القول بأن المعرفة تخرج من الجهل كما يخرج النور من الظلمة، ويفوتهم أن الجهل إنما هو نسيج من الأخطاء الموضوعية الصلبة المتماسكة. فالعالم لا يضع فى اعتباره أن الظلمات الروحية لها بنية، وأن كل تجربة موضوعية سليمة يجب أن تكون تصحيحاً لخطأ ذاتى. غير أن المسألة ليست سهلة فالمرء لا يهدم الأخطاء بسهولة خطأ فى إثر خطأ لأن هذه الأخطاء منظمة ومترابطة. فى حين أن الروح العلمية لا يمكن أن تقوم لها قائمة إلا عن طريق هدم الروح اللاعلمية. والعالم - فى أغلب الأحيان - يثق فى تربية مجزأة على حين أن الروح العلمى ينبغى أن يتطلع إلى إصلاح ذاتى شامل، وكل تقدم حقيقى للتفكير العلمى يقتضى تحولاً جذرياً.. Conversion والتقدم فى التفكير العلمى المعاصر قد أبرز عدة تحولات فى مبادئ المعرفة ذاتها [1].

٢٦١ - وإذا كان العلماء يعتقدون أنهم يبدأون من عقل بلا بنية فإن الفلاسفة يعتقدون على العكس أنهم يبدأون من عقل له حقائقه الخاصة وبنيته الذاتية. والفيلسوف يجد فى داخل ذاته حقائق أولى؛ أما الاختلافات والاضطرابات والتقلبات والتفريعات التى يجدها فى العالم الخارجى فهى لا تزعجه قط لأنه إما أنه يهملها بوصفها تفصيلات لا جدوى منها، وإما أنه يجمعها ويكدسها بعضها فوق بعضٍ برهاناً على اللاعقلانية الأساسية للمعطى، والفيلسوف فى هاتين الحالتين على استعداد لأن يقدم لنا فلسفة عن العالم واضحة سريعة سهلة لكنها لسوء الطالع تظل فلسفة الفيلسوف لا فلسفة العالم.

٢٦٢ - وعلى ذلك فإن حقيقة واحدة تكفى فى نظر الفيلسوف للخروج من الشك ومن الجهل ومن اللاعقلانية، إنها كافية لتضئ الروح، والروح ترى وضوحاً واحداً.. Evidence ولا تحاول أن تخلق لنفسها وضوحات أخرى فهوية الروح- مثلاً فى «الأنا أفكر» واضحة جداً حتى أن معرفة هذا الوعى الواضح بطريقة مباشرة هو اليقين بتأسيس فلسفة للمعرفة. إن الوعى بهوية الروح فى معارفها المختلفة يجلب لها الضمان بمنهج دائم وأساس وحاسم. كيف

---

١ - G. Bachelard : P.7-8.

يمكن للمرء - أمام نجاح كهذا- أن يطلب ضرورة تعديل الروح والشروع فى البحث عن معارف جديدة..؟ فالفيلسوف يرى أن مناهج البحث فى العلوم المختلفة المتنوعة جداً والمتغيرة جداً إنما تنبع من خلال منهج أصلى وأساسى- منهج ينبغى أن يخبرنا بجميع المعرفة وينبغى أن يعالج بنفس الطريقة جميع الموضوعات. ولهذا فإن قضية كتلك القضية التى ندافع عنها وهى أن نضع المعرفة على أنه تطورللروح والتى تقبل التغيرات التى تمس وحدة ودوام «الأنا أفكر» لابد أن ينزعج منها الفيلسوف [1]. ومع ذلك فإن هذه النتيجة نفسها هى التى ينبغى أن نصل إليها إن أردنا أن نعرف فلسفة العلم بأنها فلسفة مفتوحة وبأنها تعبر عن عقل يتأسس عن طريق العمل فى المجهول. والبحث فى الواقع الذى يعارض جميع المعارف السابقة: «إذ يجب أن نضع فى اعتبارنا أن التجربة الجديدة تقول: لا للتجربة القديمة، وبدون ذلك فإنه لن يكون هناك تجربة جديدة، ولكن هذه اللا لا تكون حاسمة أو قاطعة أبداً أمام عقل يجدّل مبادئه.. Dialectiser [2].

معنى ذلك أن العقل والتجربة النظرية والتطبيق متداخلان تداخلاً جدلياً فى كل سير علمى، والحق أن هذا هو ما تكشف عنه المكتشفات العلمية تماماً، لقد كان إنجلز يسير من هذه المكتشفات إلى نتيجة غريبة هى أن الطبيعة جدلية. أما بشلار فهو يسير إلى نتيجة رائعة وهى أن كل اكتشاف علمى عبارة عن نظرية تحققت مادياً، والواقع أن مجرد استعمال الأجهزة العلمية يدل على هذه الحقيقة، خذ مثلاً الترمومتر تجد أننا حين نقيس درجة الحرارة نلاحظ تمدد عمود من الزئبق داخل أنبوبة مدرجة ونحن فى هذه الحالة إنما نقوم بملاحظة علمية. لكن هذه الملاحظة العلمية تفترض بالضرورة أجهزة وأدوات ولكن هذه الأجهزة والأدوات تفترض بدورها نظرية، فإن الترمومتر يفترض «نظرية التمدد الحرارى» فالأدوات والأجهزة ليست إلا نظريات قد أصبحت متحققة مادياً. والظواهر التى تخرج منها تحمل من جميع الجوانب العلاقة

---

١ - Ibid: P.16.

٢ - G. Bachelard :Le Novel Esprit P.12.

النظرية [١].

« إننا نرى درجة الحرارة فى الترمومتر ولا نشعر بها أو نحسها على الإطلاق ولكن بدون نظرية ما كان فى استطاعتنا أن نعرف قط ما إذا كان ما يراه المرء وما يحسه يطابقان ظاهرة واحدة بعينها »[٢]. ومعنى ذلك أن ملاحظة وحدها لا تكفى وكذلك النظرية بدون تحقق مادى، ومن هنا فإن القول بأن المعرفة العلمية هى بالضرورة معرفة حسية أو معرفة مجرد إجراء تجارب تغفل عن حقيقة أساسية هى أن « التجربة فى العلوم الطبيعية لها شئ وراءها ولها شئ يتجاوزها لها تعال، أعنى أنها ليست منغلقة على نفسها »[٣] . فهناك تضايف بين العقل والتجربة. والمذهب العقلى الذى يطلعنا على التجربة، لابد له أن يقبل انفتاحاً متضايفاً مع هذا التجاوز التجريبى [٤].

٢٦٣ - وإذا كنا رأينا فيما سبق كيف يفرض إنجلز فلسفة العلوم التى يضعها على العلماء والفلاسفة فى آن واحد ، وكيف يجبرهما معاً على قبول قوانينه الجدلية فإننا نجد بشلار على العكس يحاول أن يسبر أغوار النفس البشرية عند الفيلسوف والعالم - فهو أصلاً يقوم بتحليل نفسى للمعرفة العلمية بل ويطلب من أولئك وهؤلاء أن يقدموا العون لهذه الفلسفة الجديدة المفتوحة : « إننا نناشد الفلاسفة أن يزودونا بعناصر فلسفية لا ترتبط بالمذاهب التى ولدت فيها .. وألا يطمعوا فى العثور على وجهة نظر واحدة ثابتة لكى يحكموا فيها على علم يبلغ مثل هذه الدرجة من الاتساع مثل علم الطبيعة »[٥] . وهو بالمثل يطلب من العلماء أن ينحُّوا العلم ولو للحظة واحدة من عملهم الإيجابى ويطرح أمامهم مجموعة من الأسئلة : « إن الروح فى استطاعتها أن تعدل من الميتافيزيقا، لكنها

---

١ - G. Bachelard :Le Novel Esprit P.12.

٢ - G. Bachelard :La philosophie du Non P.10.

٣ - Ibid: P.11.

٤ - Ibid.

٥ - Ibid: P.12.

لا تستطيع أن تستغنى عن الميتافيزيقا ».

« ولهذا فسوف نسأل العلماء ؛ كيف تفكرون؟ ما هى تحسساتكم ومحاولاتكم وأخطاؤكم..؟ تحت أى دوافع تغيرون آراءكم؟ أعطونا أفكاركم المبهمة، تناقضاتكم ومعتقداتكم العلمية - بلا برهان ولا دليل.. إن الناس يقولون عنكم أنكم واقعيون أصحيح هذا..؟ أصحيح أن هذه الفلسفة المصمتة الثقيلة تقابل تنوع أفكاركم وتقابل حرية فروضكم؟ قولوا لنا ما الذى تفكرون فيه لا وأنتم خارجون من المعمل بل فى اللحظات التى تنسجمون فيها مع الحياة العامة لكى تدخلوا الحياة العلمية.

أعطونا لا تجربة المساء بل عقلانية الصباح، أعطونا حمية وحرارة مشروعاتكم وحدوسكم التى لا تبوحون بها لأحد »[1]. ومن هنا نستطيع أن ندرك كيف أن بشلار يريد أن يسبر أغوار النفس البشرية عند الفيلسوف والعالم ليجعل بينهما حواراً متصلاً باستمرار، وما دام يطلب العون من كل منهما وما دام يريد أن يعرف أحاسيسهم وهواجسهم، فإن ذلك يعنى أن فلسفة العلم التى يقدمها لابد أن تكون مفتوحة لتتلقى على الدوام ما يطرأ على هذه الأحاسيس والهواجس من تغير، ولتعدل نفسها وفقاً لما تجده من أفكار جديدة سواء فى ميدان العلم أو الفلسفة، فى ميدان العقل أو التجربة.

٢٦٤ - نستطيع أن نصل من ذلك إلى نتيجة هامة وهى أن بشلار يعتقد أن العقل الجدلى هو عقل يتكون تدريجياً ويتطور - أعنى أنه ليس عقلاً جاهزاً مكتمل الصنع، إنه يتكون عن طريق الآخر، هو ينمو من خلال التجربة، يغزل خيوطه باستمرار من احتكاكه بالواقع لكنه وهو يتطور ويتأسس إنما يؤسس هذا الواقع أيضاً فهو بغير شك يعطينا صورة عن هذا الواقع، صورة نسجها هو وغزل خيوطها وقدمها على أنها من صنعه. فهو إذن يكون الواقع ويكونه الواقع، هو يؤسس ويتأسس وهو فكرة أساسية لمفهوم العقل الجدلى، وسوف نصادفها

١- Ibid: P.13-14s.

بالتفصيل فى الكتاب القادم عند جان بول سارتر الذى سيعرض لها بإسهاب بوصفها الفكرة الرئيسية عنده.

والواقع أنها فكرة رئيسية للجدل بصفة عامة لأن البديل الآخر هو أن يكون العقل الجدلى جاهزاً تام الصنع منذ البداية، وهو ما يتنافى أصلاً مع الحركة الجدلية التى ينبغى أن تظل مفتوحة وألا تقبل الانغلاق على نفسها لا منذ البداية ولا فى أى مرحلة من مراحل سيرها.

ثانياً: خصائص الفلسفة الجديدة

٢٦٥ - الخاصية الأساسية لهذه الفلسفة الجديدة هى أنها فلسفة حوار. وإذا كان الجدل الهيجلى - كما ذهبنا فى بحث آخر - هو حوار العقل الخالص مع نفسه، فإننا نستطيع أن نقول إن الجدل العلمى هو حوار العقل مع التجربة فالعلم المعاصر كما يقول لنا بشلار يعرض نفسه على أنه فلسفة حوار، فلسفة تمنع الفيلسوف من أن ينغلق على نفسه داخل مذهب مغلق كما كان يحدث فى الماضى ويفسر جميع الأشياء عن طريق عنصر واحد من عناصرها ويهمل بقية العناصر.

إنه يتناول الأشياء من زاوية واحدة فحسب فهو أحادى الجانب ولهذا ظهر التعارض الكلاسيكى المعروف بين المذهب التجريبى والمذهب العقلى، وبين المذهب المثالى والمذهب الواقعى.. إلخ، فى حين أن فلسفة العلم الجديدة التى يعرضها علينا بشلار تريد أن تكون فلسفة مفتوحة ، فلسفة تقوم بينها وبين الفلسفات السابقة كلها حوار: «إن العالم المعاصر ينفتح على تطورات متعارضة تماماً، ويلجأ إليها واحدة وراء الأخرى. ومن هنا ينشأ بينه وبينها

لون من ألوان الحوار »[١].

والحق أن بشلار هنا إنما يضرب بعمق نافذ فى أعماق الروح البشرية إذ أن الفكر نفسه لابد أن يكون حواراً سواء أكان حوار المرء مع نفسه أم مع شخص آخر كما يقول هيبوليت[٢]. والإنسان المثقف لا يسير كما يقول وليم جيمس فى حياته وفقاً لميتافيزيقا واحدة بعينها، بل هو يعتمد على نوعين من الميتافيزيقا وهما نوعان متناقضان ولو أننا شئنا تسميتهما بأسماء كلاسيكية أمكن أن نقول إنهما المذهب العقلى والمذهب الواقعى[٣].

٢٦٦ - ويترتب على ذلك أن تكون الفلسفة الجديدة التى يدعو إليها بشلار هى فلسفة حوار بين القبلى.. a priori والبعدى.. a posteriori فإذا كان الفلاسفة اختلفوا طوال قرون حول مشكلة أصل المعرفة البشرية فيذهب فريق منهم إلى أنها ترجع إلى أفكار مستقلة عن كل تجربة، أعنى أنهم جعلوا هذه الأفكار مستقلة عن الاتصال بالأشياء ذاتها، وذهب فريق آخر إلى أنها ترتد إلى أصل تجريبى، أى أنها كلها بعدية، فإن بشلار يلغى هذا التحديد التعسفى وتلك القسمة الجائرة ويجعل المعرفة حوراً بين ما هو قبلى وماهو بعدى.

إنه لا يوجد بالنسبة للفلسفة واقعية مطلقة ولا عقلانية مطلقة وإنما لابد لنا أن نكون على العكس، على حذر تام فلا نبدأ من موقف فلسفى عام لكى نحكم على الفكر العلمى. ويتنبأ بشلار بأن الفكر العلمى - عاجلاً أو آجلاً - سوف يصبح الموضوع الرئيسى فى النقاش الفلسفى أو الخلاف الفلسفى polemique.. وسوف يضطرنا هذا الفكر إلى أن نستبدل بالميتافيزيقا الحدسية والمباشرة ميتافيزيقيا مقالية مصححة بطريقة موضوعية[٤]. ومن هنا

١ - Paul Foulquie: La Dialectique. p.97.

٢ - J. Hyppolite: Logique et Existence, p.8.

٣ - G. Bachelard: Le Nouvel Esprit Scientifique p.1.

٤ - G. Bachelard: Le Nouvel Esprit Scientifique p.2-3.

فإذا كان العالم يبدأ من عقل بغير بنية وبغير معارف وبغير أفكار سابقة على حين أن الفيلسوف فى أغلب الأحيان يضع كلاً مكوناً مزوداً بجميع المقولات اللازمة لفهم الواقع [١]. فإن الفلسفة العلمية الجديدة التى يدعو إليها بشلار ترى على العكس أنه لا يوجد معرفة مأخوذة بأسرها قبلياً ولا معرفة مستمدة كلها من التجربة بطريقة بعدية، وإنما المعرفة هى نتيجة حوار بين ما هو قبلى وما هو بعدى، فهى ليست نتيجة عقلانية فى فراغ أو نتيجة تجريبية مفككة [٢]. ليس ثمة مقولات تنقطع صلتها بالواقع وبالتجربة، كما أنه لا يوجد حدس تجريبى ولا إحساسات ولا تجارب عملية لا تشملها الروح، ولا توجد بين المسلمة.. Axiome [٣]. والواقعة التجريبية.. Le Fait تلك المسافة التى كان المرء يعتقد فى وجودها فى الماضى فالمسلمة تنبثق من الواقعة، والواقعة لاتعرف إلا بفضل المقولات التى تجاور التجربة، والتحليل الدقيق للوسائل والمناهج التى يستخدمها فى الملاحظة تكشف لنا عن مدى التقارب بين الواقعة «الغُفْل» وبين الفكر النظرى التأملى، فالتجربة هى التى تشكل روحنا وعقلنا شيئاً فشيئاً، كما أن عقلنا هو الذى يعطى للأشياء أطرها وأشكالها التى تبدو عليها أو التى تظهر لنا فيها [٤]. وهكذا فإننا نستطيع أن نقول بحق مع جاستون بشلار إنه: «بعد حوار استغرق قروناً طويلة بين العالم والروح ليس فى استطاعة أحد أن يتحدث عن تجارب بكماء.. Muettes إننا لكى نبطل نتائج نظرية ما، فلابد أن تعرض علينا التجارب أسباب اعتراضها [٥].

---

١ - G. Bachelard: Le philsohie du Non p.1.

٢ - Ibid.

٣ - لم نشأ أن نترجم هذا المصطلح بالبديهة، ذلك لأن المقصود به قضية يطلب التسليم بها دون برهان - راجع الدكتور عبد الحميد صبره فى ترجمته لكتاب يان لوكا شيفتش: «نظرية القياس الأرسطية» ص ٢٦ وما بعدها.

٤ - P. Foulquie: La Dialectique p.98.

٥ - G. Bachelard: Le Nouvel Esprit p. 8-9.

٢٦٧ - وهناك حوار آخر يرتبط بالحوار السابق هو الحوار الذى يقوم بين العينى Concret والمجرد Abstrait فقد كان التصور الكلاسيكى القديم يرى أن الإدراك الحسى هو الذى يعطينا الموضوع فى واقعه العينى بكل ماله من غنى وثراء . ثم انطلاقاً من هذا الإدراك الحسى فإن الروح تشكل الفكرة الموجودة دون أن تحتفظ من الموضوع إلا بخصائصه الأساسية. والواقع أن الحدس الخالص للعينى ليس وهماً شأنه شأن التمثل المجرد تماماً. إن المعرفة الحدسية للواقع أو الإدراك الحسى للموضوع لا يقدم لنا هذا الواقع فى كل ثرائه وغناه وتعقيده، إنه لا يعطينا إلا معرفة تخطيطية موجزة، يقول جونست.. F. Gonseth : « إن الفكر يخلق باستمرار ولكنه ما أن يستخلصه ذات مرة حتى يرفض البقاء فيه أو الاستقرار عنده، وإنما يعود القهقرى باحثاً عن تحقيق عينى جديد له يمكن بصفة عامة استخدامه أكثر من الأول » (١).

ومن ثم فهناك فى الفكر حركة ذهاب وإياب لا تنقطع من العينى أو الأشياء إلى التصورات أو المجردات، ومن المجرد إلى العينى مرة أخرى. وهذه المسافة القائمة بين الأشياء والتصورات، ومن الأفكار إلى الأشياء التى يجتازها « الجدل الحديث » على ما يقول ريمون باييه R. Bayer وهو أحد الذين شنُّوا حملة بالغة العنف على الجدل عموماً وعلى العقل الجدلى خصوصاً على نحو ما فهمه سارتر (٢). ووصفه بأنه كارثة مع الفكر المعاصر (٣). « إذ أن لفظ الجدل نفسه لايدل على شئ محدد وإنما هو فحسب « سلة مهملات » إنه يشكل مجالاً واسعاً من المشكلات ويصيبه بالخلط والاضطراب.. إلخ » (٤). أما الجدل العلمى كما عبر بشلار وجونست مؤسس مجلة Dialectica فهو شئ آخر ولا علاقة له بالجدل التاريخى ذى النمط الهيجلى. ولهذا فقد كان بشلار على حق تماماً

١ - F.Gronseth: Qu'est ce que la logique p. 86.

٢ - Mythe de la- Raison Dialectique.

٣ - راجع أيضاً مقاله عن الجدل والاعتقاد فى مجلة ديوجين عدد رقم ٦٠.

٤ - Le Mythe de la- Raison dialectique.1.

حين هاجم العقل الدجماطيقى باسم فلسفة مفتوحة وباسم علم تجبر فيه التجربة بغير انقطاع على مراجعة المبادئ والبديهات التى يقولون عنها إنها عقلية.. إلى آخر ما يقوله بابيه فى هذا الصدد [١].

ويكفى هنا أن نقول إن الجدل العلمى الذى يستهدف ربط الفلسفة بالعلم على نحو جديد كان موضع تقدير كثير من المفركين الذى هاجموا الجدل كما كان موضع تقدير أنصار الجدل على حد سواء، حتى لقد حاول بعض الماركسيين التقريب بين الجدل عند بشلار والجدل عند لينين : «على أساس القيام بقراءة مادية لبشلار - كما فعل لينين نفسه فى قراءته المادية» [٢].

٢٦٨ - الفلسفة العملية الجديدة إذن فلسفة مفتوحة يدور فيها حوار بين العقل والتجربة، بين المجرد والعينى، بين ما هو قبلى وما هو بعدى، بين الذات والموضوع، فلا هى فلسفة واقعية بالمعنى الدقيق لأننا لو تبعنا التصحيحات التى تمت فى الفكر العلمى فسوف نكون على يقين من أن الواقعة التى يعرفها الشك العلمى لايمكن أن تكون هى نفسها الواقعية المباشرة [٣]. كما أنها ليست عقلانية بالمعنى الدقيق أيضاً.. «وسوف نقتنع كذلك بأن العقلانية التى صححت أحكامنا قبلية - كما كانت الحال فى الامتدادات الجديدة للهندسة لا يمكن قط أن تكون عقلانية مغلقة .. Ferme [٤]. وإنما هى تحترم هذا الازدواج الذى يرغب فى أن يفسر كل فكر علمى بلغة العقلانية والواقعية فى ذات الوقت وأن نعود باستمرار من الفكر النظرى إلى الواقع العملى والعكس. وبهذا تكون أرض الواقع هى المحك العملى لصحة الأفكار النظرية، ومن هنا أيضاً تفقد هذه الأفكار طهارتها الأولى على حد تعبير بشلار : «لا تستطيع فلسفة العلم أن

---

١ - Ibid.

٢ - Dominique le cuort: De Bachaelard au Materialisme Historique p.5.

٣ - G. Bachelard: Le Nouvel Esprit p. 2.

٤ - Ibid: p.2-3.

تحافظ على النقاء الأول أو الوجوه الأولى التى كانت للفلسفة التأملية النظرية وذلك لأن فلسفة العلم هى فلسفة تطبيق. ومهما كانت النقطة التى يبدأ فيها النشاط العلمى فإن هذا النشاط لا يمكن أن يكون مقنعاً إلا إذا ما ترك القاعدة التى كان يقف عليها: فهو إذا جرب تعقل وإذا تعقل يجرب » [١].

٢٦٩ - هذه الفلسفة الجديدة تسير من البسيط إلى المعقد، ومن المباشر إلى العام، وهى فى سيرها إنما تتخطى سلسلة من العقبات أو « الأخطاء » التى يعتبرها بشلار أساسية فى الوصول إلى الحقيقة: « إن الروح العلمية تقطع طريقاً تنتصر فيه على عقبات معرفية مختلفة، إن الروح العلمية تتأسس وتتكون بوصفها مجموعة من الأخطاء المصححة Rectifiee » [٢].

وهكذا نستطيع أن نقول إن هذه السلسلة الطويلة من الإنكارات أو الأخطاء المتجاوزة أو العقبات المرفوعة تكون جزءاً لا يتجزأ من صميم الروح فى سعيها الدائب نحو الوصول إلى الحقيقة. وتبعاً لذلك فإن « الروحى » ليس شيئاً آخر سوى السلب المستمر للوجود « الطبيعى » على نحو ماسنرى بعد قليل حين نتحدث عن العقبة الأبستمولوجية.

ويكفى هنا أن نقول إن كل ما هو حاسم كما كان يقول نيتشه لايولد إلا عنوة أو رغماً عن كل شئ ما - يصدق ذلك فى عالم الفكر وعالم الفعل على السواء، فكل حقيقة جديدة تولد رغماً عن الوضوح أو البينة .. Evidence وكل تجربة جديدة تولد رغماً عن التجربة المباشرة [٣].

لكن هناك حقيقة هامة ينبغى أن نشير إليها، فإذا كان بشلار يصف سير الروح العلمى على أنه تجاوز لمجموعة من الأخطاء فإن ذلك لا يعنى أنه سير

---

١ - Ibid: p.3.

٢ - G. Bachelard: La Formation, p.239.

٣ - G. Bachelard: Le Nouvel Esp. p. 8.

تلقائى، ولابد لنا أن نسوق ملحوظة هامة ومفيدة حتى نمنع القارئ من الوقوع فى الضلال: إنه ليس ثمة شئ تلقائى أو أوتوماتيكى فى هذه السلوب Nega- .tions

وينبغى على المرء ألا يأمل أن يجد لوناً من التحول البسيط الذى يحطم أطر النظريات القديمة ليدخل فيها - منطقياً - النظريات الجديدة - كلا - بل أن الأمر إنما هو أمر تضاد حقيقى: فالهندسة اللا إقليدية لم تعمل لكى تعارض الهندسة الإقليدية بل بالأحرى ساعدت على وجود تشميل Totalisa-tionأعنى لوناً من ألوان الهندسة الشاملة.. Fangeometrie الذى يضم الهندسة الإقليدية واللاإقليدية فى آن واحد [1].

٢٧٠ - هناك خاصية أخيرة مترتبة على الخواص السابقة فى الفلسفة العلمية الجديدة التى يدعو إليها بشلار وهى عدم جمود المنهج، إن من يتأمل - على ما يقول بشلار - الأثر العلمى يشعر أن الواقعية والعقلانية يتبادلان النصح بغير نهاية، فلا واحدة منهما تكفى فى تكوين الدليل العلمى فليس ثمة «حدس خاطف» يحدد بلمحة واحدة أسس الواقع، وليس ثمة من ناحية أخرى اعتقاد عقلى مطلق وحاسم يمكن أن يفرض مقولات أساسية على مناهجنا فى البحوث التجريبية. ومن هنا تأتى الجدة المنهجية الدائمة.

فالارتباط بين النظرية والتجربة وثيق للغاية حتى أنك لن تجد منهجاً سواء أكان تجريبياً أم عقلياً يتضمن الاحتفاظ بقيمته على الدوام. وفى استطاعتنا أن نقول إن المنهج الممتاز ينتهى بأن يفقد خصوبته إذا لم يجد له المرء موضوعه [2].

بل إن أربيان .. M. Urbain أحد علماء الكيمياء المعاصرين والذى يستخدم أكثر المناهج العلمية دقة ونسقية - لم يتردد فى أن ينكر أبدية

١ - Ibid: p. 8.

٢ - Ibid: p. 135.

المناهج الأفضل. وعنده أنه لا يوجد منهج للبحث قط لا ينتهى بأن يفقد خصوبته الأولى. فسوف تأتى ساعة يرفض فيها المرء أن يبحث فيها عن الجديد بواسطة القديم ، ساعة لا تستطيع الروح العلمية أن تتقدم إلا إذا اخترعت مناهج جديدة » [١].

فإذا كانت الفلسفة العلمية الجديدة التى يقدمها بشلار تمتاز بأنها فلسفة مفتوحة فإن هذا الانفتاح يعنى باستمرار تجدد الهواء من جميع الجهات: تجدد الأفكار وتطورها باحتكاكها المستمر مع الواقع، تجدد المناهج حتى لا تتجمد وتتحول إلى مناهج دجماطية مغلقة. وما يقال على هذه النتائج يقال أيضاً على التصورات: «ذلك لأن التصورات العلمية نفسها تفقد عموميتها وشمولها وكما يقول جان بران.. Perrin كل تصور ينتهى يفقد نفعه واستخدامه ومغزاه نفسه عندما يبتعد المرء شيئاً فشيئاً عن الظروف التجريبية التى تشكل فيها هذا التصور. فالتصورات والمناهج إنما تخدم مجال التجربة وكل فكر علمى ينبغى عليه أن يتغير أمام التجربة الجديدة » [٢].

٢٧١ - ومن ثم فإننا نجد أنفسنا فى المعرفة العلمية المعاصرة أمام مشروع Projet تجريبى لا منهجى تجريبى، ولقد اقتبس بشلار هذه الكلمة الأخيرة من الفلسفات الوجودية التى ترى أن الحياة الإنسانية كلها ليست إلا مشروعاً أو مجموعة من الإمكانيات فى سبيل التحقق على نحو ما سيقول لنا سارتر حين نتحدث عن «جدل الإنسان» فى نهاية البحث، ولهذا فإن بشلار يذهب إلى أنه « فى التفكير العلمى فإن تأمل الذات لموضوعها يتخذ صورة المشروع »[٣]. والمشروع يختلف عن المنهج: فالمنهج مرسوم ومغلق أما المشروع فيمتاز بأنه متفتح لا يتقيد بخطوات وهو لا يسير فى اتجاه واحد

١- Ibid.
٢- G. Bachelard: Le Nouvel Esp. p. 135.
٣- Ibid: p.11.

كالمنهج بل يتخذ اتجاهات متعددة. والمنهج ينبع من العقل ويسير نحو الطبيعة ليتسلط عليه، أما المشروع فيتخذ ميدانه مكاناً وسطاً بين العقل والواقع، بين الفكر والطبيعة، في دنيا الأجهزة العلمية والمعادلات الرياضية ليكشف الطبيعة من خلالها، والحق أن أهم ما يمتاز به المشروع عن المنهج هو أن المشروع يقدم لنا «الروح العلمية» أما المنهج التجريبي فلما كان يهدف إلى استخلاص القانون العام فإن ما يقدمه لنا هو اتصال في الأحداث بين الماضي والمستقبل، واعتقاد بأن ما قمنا به من ملاحظات في الماضي سينسحب على المستقبل (١).

فإذا كنا نقول إن البحث العلمي ينبغي أن يسير على منهج معين فليس معنى هذا أن ثمة قواعد دقيقة صارمة لابد للباحث العلمي من أن يلتزمها بحذافيرها حتى يكون قد سار وفقاً لما يقضي به المنهج العلمي، بل لابد لنا أن نتذكر دائماً أنه لا توجد في العالم قواعد للاكتشاف أو الاختراع أو الابتكار كما أنه لا توجد في الفن قواعد للخلق أو الابتكار أو الإبداع. فليس ثمة قائمة معينة من الإجراءات العلمية الخاصة أو القواعد الفنية المحددة التي لابد للباحث بالضرورة من أن يلتزمها بكل دقة حتى تكون دراسته علمية وإنما لابد لكل باحث من مراعاة طبيعة الموضوع أو المشكلة التي يضعها موضع البحث.

كذلك ينبغي أن نلاحظ أن انتهاج المنهج العلمي لا يمكن أن يكون هو الكفيل وحده بتجنيب الباحث كل أسباب الخطأ، وضمان صحة نتائجه كأنما هو يحقق من تلقاء نفسه للباحث الذي يستعين به شتى أسباب النجاح ويرسم أمامه طريق الوصول إلى الحقيقة وإنما لابد للباحث من أن يفهم حق الفهم أن الجهد العلمي هو في صميمه «مخاطرة يعبئ فيها العالم كل ما لديه من أجهزة وفروض وتركيبات رياضية حتى ينظم الواقع تنظيماً عضوياً صحيحاً.

---

١ - الدكتور يحيى هويدى «منطق البرهان» ص ٢٦٨ - ٢٦٩ - مكتبة القاهرةالحديثة - القاهرة ١٩٥٩.

وعندئذ لن يجد الباحث صعوبة فى أن يتحقق من أن كيفيات الواقع العلمى إن هى إلا ثمرات لمناهجنا العقلية ولكن بشرط أن تبقى الحركة الديالكتيكية قائمة بين العقل والتجربة [1].

١ - الدكتور زكريا إبراهيم، «المعرفة العلمية وطبيعتها» - الفكر المعاصر العدد العاشر ديسمبر سنة ١٩٦٥.

الفصل الثانى

طريق الجدل العلمى

« ... علينا أن نعلن فى الحياة العقلية : أيها الخطأ : أنت لست شراً ...» .

جاستون بشلار

«تكوين الروح العلمية» ص ٢٤٣



أولاً: العقبة الأبستمولوجية

٢٧٢ - انتهينا فى الفصل السابق إلى أن الروح العلمية تقطع طريقاً طويلاً يتألف من عقبات وعوائق، ولهذا فإن بشلار يقول لنا صراحة: «إن مشكلة المعرفة العلمية لابد أن تصاغ عن طريق تحديد العقبات...»[1]. فما الذى يقصده فيلسوفنا بالعقبة الأبستمولوجية أو المعرفية..؟.

إن بشلار حين يتحدث عن العقبات المعرفية فإنه لا يعنى بها العقبات الخارجية مثل تعقد الظواهر الخارجية أو سرعة ظهورها وزوالها، كما أنه لا يعنى بها ضعفاً ما فى العقل البشرى أو نقصاً فى تكوينه وإنما هو يقصد بها المعارف والمعلومات التى يأتى بها الإدراك الحسى العادى والتى تحول دون تقدم المعرفة العلمية، ثم هو يعنى بالعقبة الأبستمولوجية أيضاً ألوان الكسل والركود التى تطرأ على فعل المعرفة ذاتها فتعوقه عن الحركة والتقدم. وباختصار العقبة الأبستمولوجية هى كل قيد يحول دون سير الروح العلمى. فقد تكون معرفة ماضية، وقد تكون فكرة مضادة، وقد تكون على حد تعبير بشلار «نسيجاً من الأخطاء العنيدة».

٢٧٣ - ويمكننا أن نبدأ بدراسة العقبة الأبستمولوجية هذه ما داموا يقولون عنها إنها «التصور الأول الذى يجب علينا أن نعرض له وهو التصور الذى يعتبر دعامة الصرح البشلارى..». وسوف نبدأ أيضاً بالملاحظة الحسية العادية بوصفها العقبة الأولى أمام الروح العلمى. وقد يبدو غريباً أن نقول إن الملاحظة الحسية العادية «عقبة» أمام المعرفة العلمية فى الوقت الذى يتوهم فيه كثير من الناس أن كل ما تقتضيه المعرفة العلمية هو العودة إلى لون من الإدراك الحسى التلقائى الذى تدع فيه الوقائع تتكلم وتنطق هى نفسها بلسانها دون أن تتدخل نحن بأهوائنا وخيالاتنا وعاداتنا. ولكن هؤلاء ينسون أن الإدراك الحسى العادى أو الملاحظة البسيطة قلما تقودنا إلى المعرفة العلمية بمعناها الدقيق. إن فلاسفة

---

١ - G. Bachelard: La Formation.. etc.. P.13.

اليونان الأقدمين قد فطنوا إلى أن العناصر الأربعة هى التى تتكون منها الأشياء ولكن هذه المعرفة الساذجة التى كشف لهم عنها إدراكهم الحسى العادى قد وقفت قروناً عديدة حجر عثرة فى سبيل تقدم المعرفة العلمية الدقيقة. يقول بشلار: «إن التجربة الأولى - إذا شئنا الدقة - الملاحظة الأولى هى دائماً العقبة الأولى أمام الثقافة العلمية، والواقع أن هذه الملاحظة تمثل أمام الذهن ومعها مجموعة ضخمة من الصور، فهى عينية وجمالية وطبيعية وسهلة وليس ثمة سوى أن نصفها وأن نعجب لها، عندئذ يعتقد المرء أنه فهمها»[1]. والواقع أن الملاحظة البسيطة لا تساعدنا فى الوصول إلى الحقيقة العلمية، إن المرء يستطيع مثلاً أن ينظر إلى اللهب ساعات طوالاً دون أن يتمكن مع ذلك من فهم ظاهرة «الاحتراق» وقد يستثير لدينا منظر اللهب ذى الأشكال الغريبة والألوان الزاهية كثيراً من أحلام اليقظة والرغبات اللاشعورية ولكنه لن يكون مصدر علم؛ لأن العلم يستلزم العمل على تجاوز المظاهر الحسية من أجل النفاذ إلى العلاقات الخفية التى تكمن وراء كل هذه المظاهر. إنه «لا علم إلا بما هو خفى» ومعنى ذلك أن الإدراك الحسى المبتذل كثيراً ما يحول دون تقدم المعرفة العلمية الدقيقة كما حدث بالنسبة لظاهرة دوران الأرض حول الشمس: إذ عمل الإدراك الحسى المباشر على إخفاء هذه الواقعة عن أعين العلماء قروناً طويلة، وكذلك غابت عن أذهان العلماء قديماً حقيقة ظاهرة سقوط الأجسام بسبب رؤيتهم لبعض الأجسام الخفية التى كانوا يجدونها تتصاعد نحو السماء بدلاً من أن تسقط نحو الأرض. ولما تقدمت المعرفة العلمية أدرك الناس أن جميع الأجسام تسقط حتى تلك التى قد يبدو فى الظاهر أنها لا تسقط: فإن الطيران نفسه إن هو إلا سقوط ملغى أو معاق - وهكذا أصبحنا نفهم أن ورقة الشجر الذابلة التى تطير فى الهواء أو تتجه نحو الأرض على شكل لولبى تعسفى إنما تسقط فى الحقيقة عمودياً على الأرض. وإذا كان هبوب الرياح فى الخريف قد يعاكس فى الظاهر

١- G. Bachelard: La Formation.. . P.19.

واقعة السقوط العمودى إلا أن الرياح هنا لا تخرج عن كونها أعراضاً يستطيع الفكر العلمى أن يعمل لها حساباً بمجرد أن يهتدى إلى قانون السقوط المائل المنحرف.

وحين يصوغ الفكر العلمى قانون سقوط الأجسام فى صورة رياضية دقيقة فإن ظاهرة السقوط كما يقول بشلار تكون عندئذٍ قد انتقلت من اللغة التجريبية إلى اللغة العقلية [1].

٢٧٤ - لكن من الباحثين من يرى فى الإدراك الحسى رأياً مخالفاً يجدر مناقشته إذ يعتقدون أن الصورة التى يقدمها لنا الموقف الطبيعى أو الإدراك الواعى المألوف للعالم صورة « صحيحة » وفقاً لمجالها الخاص، بل « بالنسبة إلى أغراض مجال الإنسان العملى الحيوى، تكون صورة العالم فى الموقف الطبيعى صحيحة تماماً لأنها هى الوحيدة المتسقة مع غايات الإنسان فى هذا العالم »[2]. ومن ثم فإن المعرفة التى يأتى بها الإدراك الحسى تظل صادقة « فى مجالها » إلى جانب المعرفة العلمية: بل ينبغى ألا نخلط بين الموقفين الطبيعى والعلمى، وإنما نترك ما لقيصر لقيصر. « إن الكثيرين ينقدون الموقف الطبيعى على أساس أنه كان عقبة فى طريق التقدم العلمى. والأمر الذى لاشك فيه أن الموقف الطبيعى والموقف العلمى يكونان فى بداية الأمر متفقين ثم يصبح للعلم مجاله الخاص كلما اقتضى تقدم البحث عن أوجه أخرى للظواهر غير الأوجه المحسوسة مباشرة، ولكن الذى ينبغى أن ننتبه إليه هو « أن الموقف العلمى حين يستقل عن الموقف الطبيعى لا ينبغى أن يحل محله فى ميدانه »[3].

ويمكن أن نسوق - مع بشلار - على هذا النص الملاحظات الآتية:

أولاً: إن المعرفة العلمية ومعرفة الموقف الطبيعى لا يكونان فى بداية

---

١ - الدكتور زكريا إبراهيم: المعرفة العلمية وطبيعتها، أو الفرق ما بين المعرفة العلمية والمعرفة العادية - مجلة الفكر المعاصر لعددها العاشر ديسمبر سنة ١٩٦٥.

٢ - الدكتور فؤاد زكريا « الموقف الطبيعى » ص ١٨ ، ١٩٠ مكتبة النهضة العربية عام ١٩٨٢.

٣ - الدكتور فؤاد زكريا نفس المرجع ص ٢٠.

الأمر متفقين بل على العكس إن المعرفة العلمية لابد أن تقوم على أنقاض المعرفة الأولى أو المشاهدات الأولى التى يأتينا بها الموقف الطبيعى، بل إن العلماء يعتقدون الآن أن الملاحظة أو المشاهدة البسيطة لم تعد لها قيمة فى التجريب المعاصر ومن ثم ينصحوننا بأن نبدأ بالتجربة بدلاً من الملاحظة، ويقول بشلار - «ليس ثمة اتصال بين المشاهدة والتجربة، فالصلة بينهما مقطوعة»[1].

ثانياً: هناك انتقال غير مشروع - وهو فى اعتقادى سبب المشكلة كلها - من الحديث عن الموقف الطبيعى كموقف حيوى نافع يفيد فى حياة الإنسان اليومية ويتلاءم معها إلى اعتبار هذا الموقف الحيوى «البرجماتى» موقفاً أبستمولوجياً يعطينا صورة معرفية للعالم، وما دام الموقف الأول صادقاً وجب بالتالى أن يصدق الثانى. ولعل هذا ما كان يعنيه برجسون حين قال: «إن الروح لديها ميل لا يقاوم للنظر إلى الفكرة التى تخدمها أكثر على أنها واضحة للغاية، ومن هنا تكتسب هذه الفكرة - كما يقول بشلار - وضوحاً ذاتياً جائراً «وتعطى الأفكار لنفسها عن طريق الاستخدام - قيمة بغير وجه حق»[2].

: من ذلك فلست أعتقد أنه من: «العبث أن ننقد الصورة التى نكونها للعالم فى موقفنا الطبيعى لاختلافها عن الصورة العلمية للعالم»[3]. بل على العكس تماماً فلابد من نقد هذه الصورة لأن «التجربة العلمية تناقض التجربة المشتركة الشائعة... والسمة التى يتميز بها التفكير العلمى هى إذن ما يمكن أن نسميه بمنظور الأخطاء المصححة وليس صحيحاً أن يقال إن التجربة المشتركة تجربة مركبة...Composé، إنها على أحسن تقدير مؤلفة من ملاحظات متجاورة مرصوصة»[4]. فلاشك أن المعلومات التى يأتى بها الموقف

١- G. Bachelard: La Formation De l'Esprit scientifique . P.19.

٢ - G. Bachelard: Ibid. P.15.

٣ - الدكتور فؤاد زكريا نفس المرجع ص ١٩.

٤- G. Bachelard: Op. cit. P.10.

الطبيعى معلومات مهشوشة ومفككة وهى لهذا السبب معلومات غير صحيحة: «كل واقعة لا تكون جزءاً من نسق عام، وكل تجربة يبقى إثباتها بغير رابطة مع منهج التجريب العام، لن تتردد فى اعتبارها خاطئة»(١).

٢٧٥ - ولست أدرى لو أننا تعاطفنا مع الموقف الطبيعى وتركناه بغير نقد كيف يمكن لنا أن نواجه مشكلة التربية والقيم...؟ أعنى كيف يمكن للمعلم أن يواجه تلاميذه وأن يقوم بعملية التعليم؟ كيف يمكن - مثلاً - لمعلم الكيمياء أن يعطيهم حقائق هذا العلم؟ لكى يفعل ذلك فإن عليه أن يقوم بعملية مزدوجة: جانب منها سلبى، وهو هدم المعارف القديمة، وجانب إيجابى هو بناء المعارف الجديدة، ذلك لأن التلاميذ لا يأتون إلى الفصل - كما يقول بشلار - بأذهان خالية وكأنها صفحة بيضاء يخط عليها المعلم كما يشاء، بل هى تأتى مثقلة بتلك المعارف الخاطئة التى اكتسبتها من الإدراك الحسى عن طريق الملاحظة والمشاهدة. ومعنى ذلك أن العقل البشرى دائماً مثقل بمعلومات ومعارف لا آخر لها، يقول بشلار: إن أساتذة العلوم يتصورون أن فى استطاعتهم جعل التلاميذ يفهمون برهاناً علمياً أو نظرية علمية بأن يكرروها مرة ومرة ولكنهم يتجاهلون بذلك واقعة بالغة الأهمية، هى أن المراهق الذى وصل إلى الفصل وجلس يتسمع إلى درس الفيزياء إنما وصل إليه وهو مثقل بمعارف تجارب سابقة ومن ثم فليس المطلوب فى هذه الحالة تحصيل نتائج تجريبية وإنما المطلوب تغيير ثقافة تجريبية. المطلوب تقويض العقبات التى كدستها الحياة اليومية من قبل خذ مثالاً على ذلك: اتزان الأجسام الطافية موضوع لحدس يألفه الناس جميعاً لكنه ليس إلا نسيجاً مشحوناً بالأخطاء. ونحن بطريقة واضحة قليلاً أو كثيراً ترانا ننسب نشاطاً للجسم الذى يطفو أكثر من النشاط الذى نعزوه للجسم الذى يعوم أو يسبح، ولو حاول المرء أن يدفع قطعة من الخشب فى الماء لوجد أنها تقاوم، وبسهولة

---

١ - G. Bachelard: Ibid. P.11.

شديدة ترانا ننسب المقاومة إلى الماء وبهذا يصعب تماماً فهم قاعدة أرشميدس - فى بساطتها الرياضية المذهلة - إذا لم ننقد أولاً وإذا لم نفكك المركب غير النقى للحدوس الأولى وبصفة خاصة بدون هذا التحليل النفسى للأخطاء الأولى [١].

معنى ذلك كله أن الطفل الصغير لا يكون ذهنه صفحة بيضاء حين يذهب إلى المدرسة لتلقى العلم لأول مرة وليس العقل البشرى مجرد قطعة من الشمع تطبع عليها المعلومات كما ينطبع الخاتم على الشمع، وإنما الذهن البشرى يحمل الكثير من المعلومات والطفل يأتى إلى المدرسة وفى ذهنه صورة جاهزة عن الأشياء وعن العالم، ومن هنا فإن الروح التى تقبل على التعليم لا يمكن قط أن تكون شابة أو كما يقول بشلار: «إن الروح عندما تقدم نفسها للثقافة العلمية لا تكون شابة أبداً، بل هى بالأحرى تكون عجوزاً بلغت من العمر شأواً بعيداً؛ عمرها هو بالضبط عمر ما لديها من أحكام وآراء مبتسرة Préjugeés وقبول العلم يعنى من الناحية الروحية تجديد الشباب أو إعادته، إنه يعنى طفرة ينبغى لها أن تعارض الماضى»[٢].

٢٧٦ - وهذا يقودنا إلى فكرة أساسية عند بشلار هى أن كل معرفة أياً كان نوعها هى بالضرورة معرفة ضد معرفة أخرى؛ إذ الواقع «أن المرء يعرف ضد معرفة سابقة، فالمعرفة إنما تعنى هدم معارف تكونت تكويناً خاطئاً، كما تعنى تجاوز ما يشكل نفسه فى الروح نفسها أمام عملية الروحانية»[٣]. ومعنى ذلك أن هناك باستمرار معارف موجودة فى طريقنا ونحن نعرف، حتى أن المعرفة العلمية سوف تتألف من سلسلة من السلوب فهى باستمرار سلب المعرفة سابقة، وتجاوز لمعرفة ماضية: «ذلك لأن فكرة البداية من الصفر لكى نؤسس ثروة أو ننميها لا يمكن أن تحدث إلا

---

١ - G. Bachelard: Ibid. P.18.

٢ - Ibid.

٣ - G. Bachelard: Ibid. P.13.

فى ثقافات التجاوز البسيط حيث تكون الواقعة المعروفة ثروة بطريقة مباشرة، لكن أمام غموض الواقع فإن النفس لا تستطيع أن تجعل نفسها بالأمر ساذجة أو بريئة أو بيضاء القلب.. Ingénue [1]. ومعنى ذلك أن كل معرفة علمية وكل ثقافة علمية لابد أن تبدأ أولاً كما يقول بشلار بعملية تطهير عقلى.. Ca-tharsis intellectuelle ثم تبقى بعد ذلك المهمة الأكثر صعوبة وهى أن نجعل الثقافة العلمية فى حركة مستمرة، وأن نستبدل بالثقافة المغلقة الساكنة ثقافة مفتوحة متحركة، وأن نجعل جميع المتغيرات التجريبية جدلية، وأن نعطى أخيراً للعقل مبررات التطور والنمو والنماء [2].

٢٧٧ - وإذا كانت المعرفة التى يأتينا بها الإدراك الحسى هى العقبة الأبستمولوجية الأولى فإن هناك عقبات أخرى لا آخر لها فأية معرفة وأى لون من ألوان الثقافة وأى مجموعة من المعلومات والمعارف العلمية قد تصبح فى مرحلة من المراحل عقبة أمام الروح العلمى إذ تتحول إلى عادات راسخة توقف التقدم. ومن هنا يقول بشلار بحق: «إن الرأس المحكم الصنع.. Téte bien Faite هو لسوء الطالع رأس مغلق، فهو نتاج مدرسى، بل إن أزمات نمو الفكر تتضمن باستمرار «إعادة صهر» أو إذابة جديدة شاملة لنسق المعرفة: فلابد للرأس المحكم إذن أن يعاد صنعه وأن يتغير من حيث النوع وأن يتعارض مع نوع سابق: والثروات الروحية التى يقتضيها الاختراع العلمى تجعل الإنسان نوعاً يطفوا أو بطريقة أفضل تجعله نوعاً يحتاج إلى الطفرة ويعانى ويتألم إن لم يتغير»[3]. ومعنى ذلك أن الروح العلمية لا يمكن أن تتوقف أو أن تتجمد بل لابد لها أن تتجدد بغير انقطاع، ولابد لشباب الروح من التجديد على الدوام، ولابد للمعارف والأفكار من أن تتعرض للهواء النقى على الدوام، فلا تكتسب فكرة من الأفكار قيمة لقدمها أو لطول عهدنا بها بل لابد من إعادة

---

١ - Ibid. P.14.

٢ - Ibid. P.19.

٣ - Ibid. P.15.

تقييمها باستمرار. ولا يعنى ذلك كله أن نهدم اليوم ما تم بناؤه بالأمس، بل على العكس إن مبدأ الثقافة المتصلة مبدأ أساسى بل هو الأساس الصلب للعلم الحديث - وإنما المقصود أن نتبع - كما يقول بشلار - نصيحة كيلنج الآتية: «إذا استطعت أن ترى عمل حياتك يتقوض فجأة وأن تعود إلى العمل من جديد، وإذا استطعت أن تتعذب وتقاسى وتصارع وتموت، دون أن تتفوه بكلمة واحدة: فسوف تكون فى هذه الحالة رجلاً؛ سوف تكون ولدى»[1]. ففى سير العلم يستطيع المرء أن يحب ما يهدمه وأن يواصل الماضى وهو ينكره، يستطيع أن يبجل أستاذه وهو يعارضه، عندئذ تستمر مزايا المدرسة مدى الحياة. أما الثقافة المغلقة، وأما تكديس الذهن بالمعلومات وحشو رأس التلميذ بمعارف لا حصر لها فهذا هو بعينه سلب الثقافة العلمية [2]. والأستاذ الذى يمنع تلاميذه من معارضته سوف ينطبق عليه ما قاله أحد الأبستمولوجيين من أن « عظماء الرجال إنمايكونون نافعين للعلم فى النصف الأول من حياتهم، لكنهم يضرون العلم فى النصف الثانى منها وذلك لأن العادات العقلية التى كانت صالحة ومفيدة وسليمة يمكن - لطول الوقت - أن تقيد البحث أو تعوقه، حينئذ نجد أن النشاط الروحى قد انقلب وتجمد واستسلمت غريزة التكوين أو التشكيل أو الإبداع formatif لغريزة المحافظة Conservatif [3].

٢٧٨ - والحق أن بشلار ينبهنا إلى ملاحظة أساسية وهى أن البحث العلمى يعنى « إعادة الشباب روحياً، يعنى قبول طفرة فجائية تعارض الماضى »[4]. ولهذا فإن الروح العلمية تحتاج دائماً إلى ثورة الشباب وقوته؛ أولاً لأننا نجد فى مجال الحياة العلمية « لا شئ يسير من تلقاء ذاته. لا شئ معطى، بل كل شئ يبنى »[5]. ولأننا ثانياً نجد أن: « المشكلات لا تفرض

١ - G. Bachelard: Ibid. P.16.
٢ - Ibid. P.252.
٣ - Ibid. P.252.
٤ - Ibid. P.15
٥ - Ibid. P.14.

نفسها بنفسها، بل إن الإحساس بالمشكلة هو وحدة الدليل على الروح العلمية الحقة فكل معرفة بالنسبة للروح العلمية هى إجابة عن سؤال وإذا لم يكن ثمة سؤال فلن تكون هناك معرفة علمية »(١).

فلابد إذن أن تكون هناك حيوية مستمرة، ورفض دائم للواقع، وإثارة أسئلة ومعاناة من المعرفة القديمة واحساس بالفشل والإخفاق، أما التسرع والقفز من الملاحظة الأولى إلى التعميم فهو يخرجنا عن نطاق الروح العلمية تماماً. ولهذا يقول بشلار إن الملاحظة الأولى لها « غواية » ويقتبس من « دليبير » العبارة التى يقول فيها « إن المرء يعمم ملاحظاته الأولى فى اللحظة التى بعدها لا يلاحظ شيئاً »(٢). أى فى اللحظة التى يخرج فيها عن نطاق الجهد المنتج والبحث العلمى المثمر.

إذا كان الباحث لابد أن يكون شاباً من الناحية الروحية يعانى من الإخفاق والإحساس بالفشل لكنه يعود من جديد إلى إثارة الأسئلة فإن هذه الخاصية هى فى الواقع خاصية الفكر بصفة عامة عند بشلار والمعلم بصفة خاصة ولهذا ينحو باللائمة على المعلمين الذين يقتلون فى التلاميذ غريزة الإبداع والتجديد حين يصبونهم فى قوالب واحدة جاهزة ويرفضون رفضاً باتاً تجديد مناهجهم: « خلال سنوات طويلة من العمل المتنوع لم أر قط مربياً يحاول أن ينير فى مناهج التربية أن المربى ليس لديه معنى الفشل، أو ليس لديه الإحساس بالإخفاق Le sens de l'echec لسبب بسيط جداً هو أنه يعتقد فى نفسه أنه أستاذ: ومن يُعلّم يأمر »(٣).

٢٧٩ - وقد يكون العقل البشرى نفسه جانباً من العقبة الأبستمولوجية بما ينطوى عليه من كسل وركود وميل إلى اعتبار الفكرة المفيدة واضحة

---

١ - Ibid.
٢ - Ibid. P.20.
٣ - Ibid. P.19.

وصحيحة: «بل إنك ستجد أنه حتى العقل الواضح لا يزال ينطوى على مناطق غامضة ومغامرات تعشعش فيها الظلال. وحتى الإنسان الجديد سيجد أنه لا يزال يحمل بقايا الإنسان القديم ولا يزال يعيش فى داخلنا القرن الثامن عشر حياته الصماء، وهو يستطيع – لسوء الطالع – أو يعاود الظهور من جديد وأنا لا أرى فى ذلك كما يفعل مايرسون برهاناً على دوام العقل البشرى وثباته، لكنى أرى فيه على العكس – برهاناً على نعاس المعرفة وجمودها ودليلاً على بخل الإنسان المثقف الذى يظل يجتر بلا توقف المكتسبات القديمة نفسها والثقافة الماضية عينها فيكون مثله مثل البخيل الذى يصبح ضحية للذهب الذى يداعبه»[١]. وهكذا يدعونا بشلار إلى إثارة المشكلات والقلاقل أمام العقل وأمام الثقافة الموجودة: «ينبغى علينا أن نزعج العقل وأن نقلقه وأن نفسد وأن نخرب عادات المعرفة الموضوعية»[٢]. لقد كان بلزاك يقول إن العُزّاب يحولون العواطف إلى عادات، وكذلك يفعل المدرسون فى رأى بشلار فهم يحوّلون الاكتشافات العلمية إلى دروس، وهو يدعونا إلى الوقوف: «ضد هذا الكسل العقلى الذى يجردنا شيئاً فشيئاً من إحساسنا بالتجديد الروحى»[٣].

ثانياً: المراحل العلمية ومفهوم الكتلة

٢٨٠ – لكن إذا كانت المعرفة العلمية تسير فى طريق جدلى يعتمد على تجاوز العقبات المختلفة، وإذا كان ذلك ينطبق على الفرد – أعنى على الباحث نفسه – فإنه ينطبق أيضاً على النوع: فلو أننا نظرنا وراءنا إلى تاريخ العلم لوجدنا أنه يتألف من مراحل مختلفة تمثل كل منها عقبة تخطاها العلم، وهذه المراحل المختلفة تمثل فى الوقت ذاته مذاهب فلسفية معينة فكأن العلم فى

---

١ - Ibid. P.7.
٢ - Ibid. P.247.
٣ - Ibid. P.247.

سيره لا يخضع لفلسفة واحدة بعينها، وفلسفة العلم لا يمكن أن تكون واقعية أو وضعية أو عقلانية فحسب، بل لابد أن تكون فلسفة موزعة.. Disperseé تنظر إلى المذاهب الفلسفية المختلفة على اعتبار أنها وجهات نظر جزئية. لكن لا يظن ظان أن هذا التوزع يعنى التفكك،لأن منطق التطور العلمى يفرض على هذه المذاهب نوعاً معيناً من النظام والتسلسل، والاتصال الثقافى. وآخر مرحلة وصل إليها الفكر العلمى هى فى نظر بشلار مرحلة فوق العقلانى ة.. Surrationalisme أو مرحلة العقلانية الجدلية .. Rationalisme Dialectique [١].

٢٨١ - معنى ذلك أننا حين نحلل فكرة علمية معينة فإننا ينبغى أن ننظر إليها كما ينظر علم الطبيعة إلى «الطيف» فهو يحلله إلى مجموعة من الألوان الطبيعية هى ما نسميه بالضوء. لكن الشعاع الضوئى واحد ولو وضعت الألوان بجوار بعضها لخرج لنا اللون الأبيض. كذلك فى كل تصور علمى يمكن تحليله إلى مجموعة من المذاهب الفلسفية التى ظهرت فى مراحل مختلفة من التاريخ ويلخصها تاريخ التصور نفسه. وسوف نشرع الآن فى دراسة تصور علمى معين هو الكتلة.. La Masse بمنظور فلسفى كامل هو منظور العقلانية الجدلية لنجد أن هذا التصور يلخص تاريخاً طويلاً للمذاهب الفلسفية هى على النحو التالى؛ يبدأ تاريخ التصور بوجهة نظر يمثلها مذهب حيوية المادة.. Ani-misme ثم المذهب الواقعى.. Realisme والمذهب العقلى المعقد .. Ra-tionalisme Complexe والمذهب العقلى الجدلى.. Rationalisme Dialectique والمذهبان الأخيران يمكن الجمع بينهما تحت اسم واحد هو «فوق العقلانية.. Surrationalisme»[٢].

٢٨٢ - علينا أن نلاحظ بادئ ذى بدء أن التصورات العلمية لم تصل كلها إلى درجة واحدة من النضج، فالكثير منها لا يزال يعبر عن واقعية ساذجة

١ - G. Bachelard: La Philosophie du Non P.19.
٢ - G. Bachelard: La Philosophie du Non P.19.

ولا زلنا نجد فى الكثير منها أيضاً «عجرفة المذهب الوضعى» ومعنى ذلك أن فلسفة الروح العقلية الجديدة لا يمكن أن تكون متجانسة فى جميع الميادين، أعنى أن ما نقوله عن تصور الكتلة قد لا ينطبق بنصه على جميع الأفكار العلمية الأخرى لكنها تقطع طريقاً مشابهاً للطريق الذى قطعه مفهوم الكتلة.

وإذا كانت المناقشات الفلسفية التى تدور حول العالم تظل غامضة مضطربة فما ذاك إلا لأن المرء يريد أن يفسر كل شئ من موقف جزئى واحد، أعنى من موقف فلسفى أحادى الجانب. ولهذا نراهم يقولون عن العلم أنه واقعى – إن كانوا هم واقعيون – ويسوقون على ذلك عدداً من الحالات التى يمكن أن يكون فيها العلم واقعياً بالفعل، ثم يقولون إنه وضعى – إن كانوا وضعيون – ويختارون العلوم التى لا تزال وضعية، ويقول العقليون إنه عقلى ويختارون الرياضة للتدليل على صحة مزاعمهم.. إلخ إن فلاسفة «فوق العقلانية» لن يستطيعوا لكى يجعلوا مذهبهم مشروعاً أن يستشهدوا إلا بمجموعة ضئيلة من الحالات التى كان فيها العلم جدلياً بالفعل فى صورته الحديثة وهى أمثلة قليلة للغاية. ولهذا فإن فلاسفة «فوق العقلانية» ينبغى أن يضعوا فى أذهانهم أن الجزء الأكبر من التفكير العلمى لا يزال فى مراحل تطوره الفلسفى البدائى. ويجب عليهم أن يتوقعوا أن يكونوا ضحايا لهجوم مضاد: شامل وساحق، فكل شئ ضدهم: الحياة اليومية والموقف الطبيعى أو الحس المشترك والدقة المباشرة والتكنولوجيا والعلوم التى لم تناقش كعلم الحياة... إلخ. وأمام الأدلة المتعددة التى يسوقها الواقعيون والوضعيون فإن فيلسوف مذهب فوق العقلانية ليسهل إفحامه، غير أن هذا الفيلسوف – فيما يقول بشلار – حين ينزوى متواضعاً أو حين يتراجع أحياناً فما ذاك إلا ليقوم بعملية هجوم جديدة»[1].

ليست التصورات العملية كلها إذن تطلعنا على ما فيها من تاريخ، وليست كلها «مجدّلة.. Diatectiser» على حد تعبير بشلار وبالتالى

---

١ - G. Bachelard: Ibid. P.20.

فليست كلها مما يخدم مذهبه «مذهب فوق العقلانية» لكنه مع ذلك يحدوه الأمل فى أن الأفكار العلمية سوف تتعدل كلها فى المستقبل.

٢٨٣ - ومهما يكن من شئ فإن علينا الآن أن نتتبع بشلار فى التصور الذى اختاره للتحليل وهو تصور الكتلة، ليكشف لنا عن المراحل التى يمر بها التصور العلمى. وهو يرى أن البشرية قد مرت بخمس مراحل قبل أن تصل إلى التصور الحالى للكتلة هى على النحو التالى :-

لقد كان أول تصور للكتلة أو أول شكل من أشكالها وهو أبسط الأشكال فى الوقت نفسه هو تصور الكتلة على أنها الحجم الكبير وهو تصور «شره»؛ ذلك لأن المرء يقدر الكتلة بالعينين فهى «ما يملأ العين» وهكذا نرى الطفل حين يقدم له بعض الفاكهة يختار منها «أكبرها» لأن أكبرها فى «عينيه» هو «أفضلها» أو هى الفاكهة التى تلبى بوضوح أكثر رغبته فى الطعام أو شراهته، وبالتالى فإن فكرة الكتلة هنا تجسد الرغبة نفسها فى الأكل [1]. وعندئذ نجد أن أول تناقض إنما يوجد فى أول معرفة، ونحن نجده فى التناقض بين «الحجم والوزن» إذ سرعان ما تعرف أن الأكبر حجماً ليس هو دائماً الأثقل وزناً، كما أننا سنعرف أن الأقل وزناً ليس هو دائماً الأقل قيمة، وحفنة من الماء فى راحة اليد أكبر دليل على أن الأكثر ضخامة ليس هو بالضرورة الأكثر غنى، وعندئذ يبدأ فجأة منظور القوة أو الشدة فى الظهور وفى تعميق الرؤية السابقة للكمية فتتحول فكرة الكتلة من الخارج إلى الداخل، من ظاهر الشئ إلى باطنه، كانت الكتلة الخارجية نستدل عليها بحاسة البصر، فإذا بها تصبح خاصية كامنة فى الجسم: «وتصبح فكرة الكتلة فى هذه الحالة مجالاً لتقديرات مثيرة حيث يتسع

---

١ - Ibid. P.21.

المجال للهواجس وللتخيلات الاحيائية.. Animistes المختلفة فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف وتصبح فكرة الكتلة فى هذه المرحلة عقبة فى سبيل نمو المعرفة وتقدمها »(١).

٢٨٤ – قد يعترض معترض فيقول إن هذا البحث «فى تطور مفهوم الكتلة الذى يبدأ من القاع إنما يبدأ فى الواقع بمفهوم سابق على العلم. وإننا بالتالى نحرف المعرفة العلمية ونخلق بهذا الشكل مشكلات وارتباطات لا تستوقف قط العقل المفكر»(٢).

ويجيب بشلار بأن يسأل بدوره: ولكن هل تخلص الفكر العلمى الحديث حقاً من سحر هذه التخيلات الإحيائية وفتنتها..؟ أو ليس مما يستوقف النظر حقاً أن نجد بعض علماء النفس يتحدثون عن « كتلة نشاط » أو « شحنة نشاط » وكأنهم يتحدثون عن مفهوم علمي واضح..؟ لا شك أنهم يعرفون جيداً أن فكرة الشحنة هذه .. Charge فكرة غامضة، صحيح أنهم يستخدمونها على سبيل المجاز، غير أن ذلك المجاز إنما يستمد قوته من ذلك النبع البدائى القديم، وبالتالى فإن استخدامه إنما هو دعم لفكرة المفهوم حين يكون عقبة. والدليل أن علماء النفس حين يتحدثون عن الشحنة العاطفية أو الوجدانية فإنهم يقصدون دائماً « كتلة » قليلاً أو كثيراً، ومن الملاحظ كذلك أننا نتقبل المفاهيم الإحيائية بسرعة وبسهولة عجيبة، مما يدل على أن هذا الأسلوب السابق للعلم فى التفكير لم يزل راسخاً فى نفوسنا وأننا بحاجة إلى نوع خاص من التحليل النفسى عن كل ما قد يخامر مفاهيمنا العلمية من أفكار سابقة على العلم (٣).

---

١ – G. Bachelard: Ibid. P.22 -23..

وانظر أيضاً الدكتور يحيى هويدى فى كتابه «منطق البرهان» ص ٢٨٩ – ٢٩٤ مكتبة القاهرة عام ١٩٥٩ وأيضاً «ماهو علم المنطق؟».. ص ١٨١ – ١٨٢ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٦ وكذلك مقال: «ثلاثية الفكر الحديث أو فلسفة اللا عند بشلار» للأستاذ رمسيس يونان– مجلة الفكر المعاصر العدد الرابع يونيو سنة ١٩٦٥.

٢ – G. Bachelard: La Philosophie du Non P.24.

٣ – G. Bachelard: La Philosophie du Non P.23.

٢٨٥ - أما المفهوم الثانى للكتلة فإنه يرتبط باستخدام الميزان أو بالمقاييس التجريبية، ولذلك فهو يتميز بموضوعية الوسيلة أو الأداة، ولقد مرت حقبة طويلة كانت الأداة فيها تسبق النظرية، ولم تعد تلك هى الحال فى أيامنا هذه حيث نجد أن الأفرع النشطة حقاً من العلم أصبحت النظرية تسبق فيها الوسيلة أو الأداة حتى أننا لنستطيع أن نقول إن الأداة فى علم الفيزياء قد أصبحت نظرية مجسدة، أعنى نظرية متحققة بالفعل، أو هى فكرة عقلية وقد أصبحت عينية [١].

ومهما يكن من شئ فإن الفكرة الساذجة عن الكتلة ازدادت تعقيداً عندما أدخلنا عليها فكرة الوزن، فأكبر الأشياء حجماً ليس بالضرورة أثقلها وزناً، فالمنطاد قد يكون أخف وزناً من قطعة الحديد ولهذا فإننا عن طريق إدخال فكرة الوزن فى الكتلة سوف ننتقل من الخارج إلى الداخل كما سبق أن ذكرنا وسيصبح المعيار فى تقويم الكتلة لا مجرد النظرة الخارجية بل شيئاً وراء ذلك أكثر عمقاً من تلك النظرة الأولى التى نضع فيها الكتلة أمامنا لتؤكل. كما أن الأشياء ذات القيمة لن تكون الأشياء ثقيلة الوزن فهناك كما نقول عادة ما خف وزنه وغلا ثمنه. «والحق أن تجربة الميزان كانت تجربة حاسمة فى تحديد مسلك الإنسان تجاه الأشياء لدرجة أننا نستعمل حتى الآن عبارة: «وزن الأمور بمعنى تدبرها والتفكير فيها بإمعان Peser C'est Penser» واذا كان الإنسان قد استخدم الميزان قبل أن يكتشف نظرية الروافع فإنه حتى بعد اكتشاف هذه النظرية وبعد تعقد أشكال الموازين فقد ظل مسلكه هو هو لدى استخدامها أمراً قائماً على التجربة المباشرة.. والأمر كذلك فيما يتعلق بالآلات المعقدة التى نستخدمها اليوم ببساطة اعتماداً على مفاهيم تجريبية وبدون أدنى تفكير فى النظريات التى قامت عليها هذه الآلات [٢].

١ - Ibid. P.24.

٢ - Ibid. P.26.

٢٨٦ - أما المفهوم الثالث للكتلة وهو المفهوم العقلى فإنه لم يتضح إلا فى أواخر القرن السابع عشر على يد نيوتن عندئذ ارتبط مفهوم الكتلة بمفهومين آخرين هما الجهد والسرعة، وبذلك أصبحت الكتلة طرفاً فى علاقة، أو بالأحرى حداً فى معادلة رياضية. وما كان بوسع الفكر أن يربط بين مفاهيم متباينة فى نوعها مثل مفاهيم الكتلة والجهد والسرعة فالعقلانية بالنسبة للواقعية ضرب من التجريد والميكانيكا العقلانية بالقياس إلى الظاهرة الميكانيكية هى بالضبط كالهندسة البحتة بالقياس إلى الوصف الظاهرى [١].

وقد سيطرت العقلانية النيوتينية على الفيزياء الرياضية طوال القرن التاسع عشر والأركان الثلاثة التى اتخذتها هذه العقلانية أساساً لشتى تقويماتها وهى المكان المطلق والزمان المطلق والكتلة المطلقة، قد ظلت دائماً عناصر بسيطة لا تقبل التحليل ومتمايزة تمايز وحدات القياس: السنتيمتر والجرام والثانية.

ولكن هل وقف العلم عند حدود هذه العقلانية المغلقة؟.. كلا فقد ظهرت النسبية عام ١٩٠٥ وهو تاريخ العلم إذ تحطمت الإطارات العقلية القديمة وظهر التفتح من داخل مفهوم الكتلة ذاتها فقد كانت علاقتها بغيرها علاقة خارجية، ثم جاءت النسبية واكتشفت أن الكتلة التى كانت تعتبر وحدة مطلقة ما هى إلا دالة معقدة من دوال الحركة ومن العبث تعريف الكتلة فى حالة سكون، فالسكون المطلق لا معنى له، ومن ثم فإن الكتلة المطلقة لا معنى لها أيضاً. وبالإضافة إلى هذا التعقد فى باطن الكتلة ظهر تعقد آخر هو أن مسلك الكتلة فى حالة السرعة العادية غير مسلكها فى حالة ما يسمى بالسرعة التماسية. ومن المستحيل أن نعرفها بطريقة بسيطة كما كانت تفعل فيزياء نيوتن، وهناك تعقد عقلى أخر هو أن الكتلة لم تعد فى الفيزياء النسبية متنافرة أو مختلفة الجنس عن

---

١ - Ibid. P.27-28.

وانظر أيضاً «ثلاثية الفكر الحديث» للأستاذ رمسيس يونان - الفكر المعاصر العدد الرابع يوليو عام ١٩٦٥.

الطاقة.. وباختصار فإن الفكرة البسيطة حلت محلها فكرة معقدة دون أن تفقد مع ذلك دورها في المعرفة البشرية [1].

٢٨٧ - وهكذا ننتقل إلى المفهوم الرابع للكتلة وهو مفهوم عقلي معقد نصل إليه بعد المفهوم العقلي البسيط، لكن الكتلة كما قلنا لم تفقد دورها كعنصر من عناصر المعرفة البشرية، ولكن كل ما حدث هو أن المفهوم الأول قد ازداد تعقيداً. وهذا الانتقال من العقلانية البسيطة إلى العقلانية المعقدة لم يكن ممكناً في حدود الفكر الواقعي، فالعلم الجديد لا يقوم إلا بتخطئة علم سابق على حين أن الواقعية تعتقد أنها دائماً على صواب. إن التطور الذي طرأ على الفكر العلمي الحديث لم يكن ثمرة دراسة واقعية للظاهرة وإنما كان بمثابة سبرأغوار الجوهر في الأشياء أو «النومين».

٢٨٨ - ومع مفهوم الكتلة السالبة لديراك تحدث قفزة جديدة إلى الامام حيث تدخل الفلسفة الجدلية على المسرح. لقد بدأ ديراك بمفهوم أعم وأشمل فتساءل عن ظاهرة الانتشار، وما الذي ينتشر؟ وانتهى إلى أن السؤال يكشف عما في نفوسنا من واقعية ساذجة تريد دائماً أن تضع الموضوع قبل ظواهره مع أن المهم هو أسلوب الانتشار أولاً ثم يأتي بعد ذلك تحديد الشئ الذي ينتشر.

وهكذا شرع ديراك في تعديد .. Pluraliser معادلات الانتشار. وما دمنا لا نفترض شيئاً معيناً ينتشر فمن الممكن تعديل المعادلات بقدر ما هنالك من أشياء تنتشر... وينتهي البحث بمفاجئة جدلية وهي أننا بدأنا البحث ونحن ندرس كتلة واحدة وإذا بنا نصل في خاتمة المطاف إلى كتلتين: الأولى تلخص تلخيصاً وافياً كل ما كنا نعرفه عن الكتلة في أطوارها السابقة: المفهوم الواقعي الساذج، والتجريبي، والعقلاني البسيط عند نيوتن، والعقلانية المعقدة عند أينشتين، أما الكتلة الثانية فهي الكتلة السالبة وهي تبدو وكأنها النقيض للأولى.

---

١ - Héléne Védrine: "Le Profil Epistemologique" P. 56 Article das L'arc - Ke numero 42 - N. Consacré á Bachelard - Paris1970.

وإذا تساءلنا: ترى ما الذى كان يحدث لو أن هذا المفهوم ظهر فى القرن الماضى؟.. ما موقف الروح العلمية؟.. وما الذى كان يقوله العلماء فى القرن التاسع عشر لو ظهرت فكرة الكتلة السالبة عند ديراك؟.. لا شك أنها كانت ستعد دليلاً على فساد النظرية التى تقول بها، وها هنا تظهر لنا سمة رئيسية من سمات الروح العلمية الجديدة التى يدعو لها بشلار وهى تقبل كل جديد، والإقبال على الفكر الجديد بلا خوف أو نفور حتى ولو كان متناقضاً مع العقلانية الكلاسيكية القديمة. ولهذا فإن الفلسفة الجدلية تساءلت: ولم لا؟.. لماذا لا تكون الكتلة سالبة؟ تلك هى العقلانية الجدلية ومذهب ما فوق العقلانية؟ (١).

٢٨٩ - من خلال هذه الدراسة السابقة لتطور مفهوم الكتلة نستطيع أن نستخلص بعض القضايا الأساسية فى فكر بشلار :-

١ - إن العلم يتقدم وهو يتخلى عن ألوان الوضوح أو البينات الأولى Evidences وألوان التعين المبهم للتصورات التى هى عقبة أمام الروح لكى يتجاوز هذه العقبات واحدة إثر الواحدة.

٢ - إن الروح العلمية تسير فى طريق يمكن أن تمثله مجموعة من المذاهب الفلسفية يبدأ من الواقعية وينتهى بالفلسفة الجدلية، أو مذهب ما فوق العقلانية.

٣ - إن علينا أن نتشكك - كما يقول بشلار - فى كل تصور لم يتح لنا تجديله Dialectised «والمنطق نفسه ينبغى أن يدخله هذا اللون من الجدل الذى يتعلق بالتصورات وعلاقتها أو ارتباطاتها»(٢).

٤ - ينبغى علينا أن نتدرب على مبدأ اللاهوية... Non - Identité حتى نتعود النظر إلى كل موضوع لا باعتباره شيئاً قائماً بذاته لا يحتمل غير تفسير واحد فهو إما خاطئ وضار وإما صحيح ونافع، وإنما باعتباره

١ - G. Bachelard: Ibid:P. 36-Héléne Védrine: "Le Profil Episte-mologique" P. 57?.

٢ - G. Bachelard: La Philosophie du Non P.105.

مفرق طرق... Carrefour يمكن أن ينظر إليه من وجهات نظر عدة كما يمكن أن يتخذ بداية لمسالك شتى - واللغة من أشد المعوقات فى هذا السبيل لأنها أيضاً مثقلة بعبء فادح من المضامين الجامدة، فينبغى تخفيف هذا العبء بتنشيط المضامين وتنويعها[١].

٥ - ونستطيع أن نقول فى النهاية إن الجدل عند بشلار هو هذه الحركة التى تجاوز بها الروح دائماً ما يوجد أمامها، وإذا كان هيجل يذهب إلى أن حركة الفكر الجدلية هى سلب لما هو مباشر، فإن بشلار يخبرنا أن الروح العلمية الجديدة والتى هى أساساً جدلية إنما تكمن ماهيتها الأساسية فى تجاوز العقبات الموجودة أمامها وجوداً مباشراً؛ «والجدل هو فى اعتقادنا ممارسة روحية وضرورية» [٢].

غير أنه لابد لنا من أن نقول فى النهاية إننا فى المجتمع العربى أحوج ما نكون إلى بشلار وإلى الفكر الجدلى عند بشلار وهو موضوع سنعود إليه فى نهاية البحث.

---

١ - Ibid. P.129.

٢ - Ibid. P.105.



الكتاب الثالث

جدل الإنسان



تمهيد

عرضنا فى الكتاب الأول لجدل الفكر، ثم عرضنا لنقيضه فى الكتاب الثانى وهو جدل الطبيعة. وها نحن أولاء نصل إلى المركب - بالمعنى الهيجلى للكلمة - وهو : جدل الإنسان.

والحق أن الاهتمام بالإنسان بدأ فى النصف الثانى من القرن الماضى، عندما انحلت إمبراطورية الفكر الهيجلية - كما يحلو لبعض الباحثين تسميتها [1]. وتفككت أوصالها ؛ فقد : « كانت هناك موجة اقتناع عميق بأن الفلسفة وصلت إلى نهايتها، وانتشرت هذه الموجة فى العقود الأولى بعد وفاة هيجل. وذاع اعتقاد مؤكد بأن تاريخ الفكر قد بلغ مفرق طرق حاسماً، وأنه لم يبق إلا وسيط واحد يمكن الاهتداء بواسطته إلى (الحقيقة) وتطبيقها فعلياً، ألا وهو : الوجود المادى العينى للإنسان...» [2] ومثَّل « فويرباخ » فترة انتقال حاسمة؛ إذ كان جسراً عبر عليه الفكر الفلسفى من المطلق إلى الإنسان : من الروح المطلق إلى الإنسان المتواضع بلحمه وعظمه وحدوده وبيئته، ثم تشعبت

١ - K. Lowith: L'achévement de la philosphie classique par Hegel et sa Dissolution chez Marx et Kierkegaard- (Recherches Philosophique - vol. (Iv: 1934 - 1935).

وقارن أيضاً كتابنا : « سرن كيركجور : رائد الوجودية » ص٧ - ٨ من طبعة دار التنوير ١٩٨٣ بيروت.

٢ - هربرت ماركيوز « العقل والثورة » ص٢٥٧ ترجمة الدكتور فؤاد زكريا - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة عام ١٩٧٠.

دراسة الإنسان وظهر تياران عظيمان [١]: الأول: هو التيار الوجودى الذى قاده كيركجور، الذى ظل فى نهاية القرن الماضى إرهاصات لم يكتب لها الاكتمال إلا فى القرن الحالى، وهو تيار اهتم أساساً بدراسة الإنسان من الداخل – أو الروح الذاتى – إذا شئنا استخدام التعبير الهيجلى – أو الوجود الداخلى للفرد. وتيار مقابل عنى أساساً بدراسة الإنسان من الخارج، أعنى: بالظروف الموضوعية الخارجية لحياة الجماهير، وهو التيار الذى كان على رأسه كارل ماركس، ويكفى أن نقول: إنه فى عام واحد وهو عام ١٨٤٣ ظهرت كتب ثلاثة كانت تلخص هذه التيارات وتعبر عن ارهاصات العصر الجديد وهى «مبادئ فلسفة المستقبل» لـ «فويرباخ» و «نقد فلسفة هيجل السياسية» لماركس و «إما .... أو» لكيركجور [٢].

٢٩١ – وكما قلنا – فى مكان آخر –: فقد شهد القرن التاسع عشر «روح عصر» جديد يسعى حثيثاً إلى خلق فلسفة جديدة عن طريق تفتيت النتيجة التى انتهت إليها الهيجلية، وتمثل هذا الروح الجديد فى تيارين عظيمين لا يزالان يتقاسمان الإنسان المعاصر حتى يومنا هذا وهما: الوجودية التى ترتكز أساساً على الفرد، والماركسية التى ركزت اهتمامها على الحياة الاقتصادية والاجتماعية للإنسان. التيار الأول: «ذاتى»، والتيار الثانى: «موضوعى» الأول: «فردى» والثانى: «جماعى» الأول: «داخلى» والثانى: «خارجى» .... إلخ [٣]. لكن هل يمكن أن يعتبر الإنسان فرداً منعزلاً قائماً بذاته، أم موجوداً لا تكون له حقيقة إلا وسط الجماهير..؟ وهل الإنسان وجود

---

١ – هناك بالطبع أشكال لا حصر لها من المدارس الفلسفية التى أعقبت هيجل وتوالى ظهورها منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى اليوم: كالوضعية والنقدية الجديدة، والواقعية والظاهريات.. إلخ. لكنا نحصر أنفسنا فى التيارات الجدلية وحدها.

٢ – K. Lowith: L'achévement de la philos. P.233 .

٣ – قارن كتابنا «سرن كيركجور» ٧ – ٨ من الطبعة الثانية أصدرتها دار التنوير ١٩٨٣ بيروت.

داخلي تماماً؟ أم أنه وجود خارجي أساساً..؟ أليس كل طرف من هذه الأطراف القصوى يؤدى إلى الآخر..؟ ألم يكن هيجل رائعاً حين أوضح لنا أنه: كلما أصبح الداخلي مستقلاً ومنعزلاً، أصبح الخارجي أيضاً مستقلاً ومنفصلاً..؟ «أى أنك كلما أكدت الفرد المنعزل المستقل، فإنك - بنفس الفعل وفى نفس اللحظة - تؤكد الإنسان الاجتماعى الذى لا يعرف ولا يفهم إلا وسط جماعة ومن خلالها [1].

٢٩٢ - ظلت هذه التساؤلات تعتمل فى ضمير الفكر المعاصر وتعبر عن مواقف أحادية الجانب فى الفكر الوجودى والماركسى على السواء - إلى أن أبرزها جان بول سارتر وحاول التصدى لها فى كتابه الأخير: «نقد العقل الجدلى»، فليس يكفى أن تقول الوجودية: إن الذاتية هى الحقيقة، وأن الإنسان الفرد هو الأساس، وأن يتحول الجدل عندها إلى جدل ذاتى - جدل العواطف، كما هى الحال عند كيركجور - فيصبح تمزقاً داخلياً، ويأساً وقنوطاً ومرضاً حتى الموت ويتحول الجانب الداخلى فى الإنسان إلى مرجل يغلى، لكن بخاره لا يحرك شيئاً قط، كلا، وليس يكفى أن تلغى الماركسية ذلك كله لكى يتحول الجدل إلى صراع بين الطبقات وتطاحن بين النظم الاجتماعية والاقتصادية بعضها وبعض - فالذاتية - كما يقول سارتر - بحق - «ليست كل شئ» لكنها أيضاً ليست «لا شئ»... ومعنى ذلك: أنه لا يكفى أن نحاول فهم الإنسان من الداخل فقط أو من الخارج فحسب، بل لابد من فهمه من الداخل ومن الخارج فى آن معاً، وتلك هى المهمة التى أخذ سارتر على عاتقه القيام بها. «فالمهمة التى أخذ سارتر على عاتقه القيام بها، هى وضع خريطة للنشاط البشرى، منظور إليه من الداخل ومن الخارج فى آن معاً. وسوف يقتضى

Ibid; P.234. - ١

ذلك تحليل أنواع الجماعات التى يتعرف عليها الإنسان..[١] وهذا هو ما يسميه سارتر «بالفهم الشامل للإنسان» - على نحو ما سنعرف فيما بعد.

٢٩٣ - وعلى ذلك، فسوف نلتقى فى الباب الأول من هذا الكتاب بجدل العواطف عند كيركجور. أو الجدل الذى يبرز لنا الصراع الداخلى فى جوف الإنسان الفرد، على حين أننا سنلتقى فى الباب الثانى بالجدل الذى يبرز لنا الصراع الخارجى للإنسان، أعنى الصراع بين الجماعات بعضها وبعض والتطاحن بين النظم الاجتماعية والاقتصادية المختلفة فى المجتمع البشرى، أما الباب الثالث: فهو محاولة لإنشاء مركب من البابين السابقين، كما تتمثل فى الجدل عند سارتر كما يعرضه علينا «كتابه الضخم» (نقد العقل الجدلى) الذى يعنى فيه بدراسة جدل الفرد وجدل الجماعة فى آن معاً، أو الجدل الداخلى والخارجى للإنسان فى وقت واحد.

---

٢ - Mary Warnock: The philosophy of sartre P. 118 Hutchinson University Library - London1965.

الباب الأول

الإنسان من الداخل



الفصل الأول

جدل العواطف

«عندى أن كل شئ جدلى ...»

كيركجور، وجهة نظر ص ٨٢



أولاً: منابع الجدل عند كيركجور

٢٩٤ - ينبع جدل الداخل - عند كيركجور- من داخل شخصيته ذاتها، فمن أعمق أعماقه كان يستخرج المتناقضات، ومما يعتمل فى داخل نفسه كان يصل إلى الصراع والتوتر، ومن تأملاته لذاته واستنباطه لخلجات نفسه كان يعرض علينا فكرته عن الجدل. وهو لهذا يعلن فى نصوص عديدة: أن « مؤلفاته كلها ليست إلا تعبيراً عن حياته الخاصة. وأنه على نقيض غيرى من الوعاظ.. فبينما هم يرهقون أنفسهم بمخاطبة الآخرين، فإنى أتحدث إلى نفسى وحدها » (١). وفى اعتقادى أن هناك عاملاً لعب دوراً هاماً للغاية فى تكوين فكره، وأعنى به العلاقة الجدلية بين روحه وجسده، وأعنى بكلمة « الجدل » - هنا- التقاء ضدين لا يمكن التوفيق بينهما، بحيث يدور بينهما صراع وكفاح مستمر دون أن يرفع فى مركب، وهذا هو المعنى الذى يفهم به كيركجور كلمة الجدل.

أما الضدان اللذان تتألف منهما هذه العلاقة، فهما الجسد والروح. إذ لا شك أن جانباً كبيراً من مزاجه السوداوى كان يرجع إلى صحته السقيمة وتكوينه الجسدى الشائه، فقد كان بشع المنظر، قمئ القامة ذا صوت نشاز كأنه نعيب الغراب، إحدى ساقيه أطول من الأخرى، عموده الفقرى يبدو كأنه مكسور، وكأن تكوينه الدميم يذكره دائماً بأنه محروم من محاسن الجسد، وأن باب السعادة قد أغلق دونه.

لكن ذلك لم يكن كل شئ فقد كان هناك جانب آخر، هو جانب الروح: كان فيه كيركجور صعب المراس، ساخر المزاج، لاذع التهكم، ذا خيال عجيب،

---

١ - S. Kirkegaard: The Journals - Eng. Trans. by A. Drup oxford University Press - London1959.

وعبقرية ساحرة. وفي استطاعتنا – من ثم – أن ندرك في الحال أن كيركجور نفسه كان نموذجا للجدل العيني الحي الذي كان يتحدث عنه؛ فقد كان مطلوباً ومتجنباً في وقت واحد، محبوباً ومكروهاً في آن معاً، كما كانت شخصيته أشبه بالقلق المؤنس، أو القلق اللذيذ الذي تحدث عنه هو نفسه، والذي يخافه المرء ويحبه في وقت واحد، ويريده ويخشاه في آن معاً؛ كذلك كان سيرن كيركجور يُستدني ويُستبعد في آن معاً، وهو يصف هذين الجانبين في شخصيته منذ طفولته: «كنت رقيقاً، نحيفاً، ضعيفاً، محروماً – تقريباً من كل الشروط المطلوبة لكي أمارس حياتي العادية مع الأطفال الآخرين، أو حتى لكي أنشأ كرجل مكتمل إذا ما قورن بغيره من الناس؛ سوداوي المزاج، بائساً بأعمق معنى للكلمة؛ لكن هناك شيئاً واحداً كنت أملكه؛ ذهن حاضر لماح، منح لي مقدماً حتى لا أكون عاجزاً عن الدفاع عن نفسي. وحتى في طفولتي كنت أعي قدرتي على حضور الذهن، وأعرف أنها ملجأي وملاذي في صراعي مع الآخرين الذين يفوقونني قوة..»[1].

٢٩٥ – ولقد أحدث له هذا الجسد الشائه متاعب لا حصر لها. كما ترك في الوقت ذاته انطباعات نفسية بالغة الأثر على شخصيته وعلى فكره وعلى مجرى حياته كلها، وجعل الصراع عنيفاً بين الروح القوي الخلاق وبين الجسد الشائه القميء، فهو يحاول – مثلاً أن يفعل كما يفعل غيره من الشباب، فيذهب ليقيد اسمه في الحرس الملكي الدينماركي، لكن طلبه يرفض لعدم لياقته الطبية، نتيجة لتقوس عموده الفقري الذي كان يعاني منه، والذي كان يرده إلى سقوطه – وهو

١ - S. Kirkegaard: The Journals Trans. by Drup5173-518.

طفل - من فوق شجرة [١]. ويروى لورى: «إن هذا التقوس كان يسبب له متاعب من الحين والآخر، ويضعفه في مواقف بالغة الحرج»: فكثيراً ما كان يسقط خائراً على أرض الغرفة دون أن يستطيع النهوض بسهولة. ولهذا فقد كان يكره كراهية شديدة أن يشاهد أحد هذا المنظر، فإذا ما حدث رغماً عنه أمام أحد، كان يسارع بإنهاء الموقف بدعابة مؤلمة. حدث ذات يومٍ أن سقط من فوق أريكة، وحين هم أصدقاؤه لمساعدته على النهوض، قال لهم فى دعابة مرة: «دعوا ما سقط كما هو حتى الصباح، إلى أن يأتى الخادم فيكنسه!» وسقط مرة أخرى وكانت دعابته هذه المرة: «لودفيج الصغير سوف يلتقط نفسه» [٢] ولودفيج، هو الشاب المسكين الذى قص قصته فى الجزء الثانى من «أما ... أو» عام ١٨٤٣ [٣] ويقول أحد أصدقائه القلائل - بروشنر - فى هذا المعنى: «... لقد كان المشى معه فى الشارع له متاعبه الكثيرة بسبب عدم انتظام حركاته - وهو يرجع بلا شك إلى تقوس عموده الفقرى - فلم يكن فى استطاعة المرء أن يحافظ على طريق مستقيم، وهو يسير معه، بل لابد من التخبط طوال الطريق.. وحين كان يشير بيديه أو عصاه وهو يتحدث، يصبح منظره أشبه ما يكون بمن يتخطى الحواجز.. [٤]. فقد كان يسير على شكل قفزات كما ود للفلسفة أن تسير فيما بعد ...!».

٢٩٦ - من هذا كله، يتضح لنا كيف كان كيركجور يشعر بصراع

---

١ - يبدو أن ضعف البنية كان خاصية وراثية فى الأسرة، فشقيقه سيرن ميخائيل مات فى الثانية عشر بسبب تناطحه بالرأس وهو يلعب مع أحد الأطفال، كما مات خمسة من أشقائه لعيوب جسمية مختلفة وكان كيركجور نفسه يشعر أنه سوف يموت فى سن مبكرة - راجع ولتر لورى فى كتابه «كيركجور» المجلد الأول ص ٩٥ وأنينا جوليفيه فى كتابه «المدخل إلى كيركجور» ص١٢ من الترجمة الإنجليزية.

٢ - W. Lowrie: Kierkegaard: Vol I, P.95.

٣ - Ibid; P.145.

٤ - Lowrie: Ibid P.93 and The Journals P.564.

عنيف في داخل نفسه، وكيف كان يحس أنه تعبير حي عن التناقض والتقاء الأضداد، وسوف نرى - فيما بعد - كيف ذهب إلى أن الذات تتألف من عاملين، هما: المتناهي، واللامتناهي، والإمكان، والضرورة.. إلخ. ولو تأملنا قليلاً هذين العاملين، لوجدنا أنهما تعبيران عما كان يستشعره في داخله من صراع بين الجسد والروح. فالجسد: هو العامل المتناهي الذي يحدد ويقيد، إنه عامل الضرورة، أما اللامتناهي: فهو عامل الاتساع والخيال، عامل الإمكان، وسوف نرى - فيما بعد - كيف ينشأ المرض حتى الموت نتيجة لهذين العاملين؟

والحق أن كيركجور كان يشعر بأن جسده ليس إلا مرضاً بغير علاج. وهو - على حد تعبير جان فال - آلة تعذيب مستمرة [1]. ولقد عبر كيركجور عن هذا الشعور أكثر من مرة وبأكثر من صورة يقول - مثلاً: «حالتي الذهنية سليمة تماماً من الناحية الصحية، وهي لهذا تشتاق إلى إطراح ضعف الجسد تماماً كما يشتاق المريض إلى تمزيق الأربطة، فأنا مثلي مثل القائد المنتصر الذي قتل جواده في الحرب ويريد حصاناً جديداً. أواه! هذه الصحة الظافرة لذهني، كم تشتهي حصاناً جديداً: أعني جسداً آخر» [2]. ويقول في مكان آخر: «لقد أنجزت شيئاً عظيماً، سوف يعجب منه الناس لفترة طويلة لقد كانت لي مواهب شاذة...».

«إن ما ينقصني وما أحتاج إليه هو تلك الخصائص الحيوانية حين نتحدث عن واحد من الرجال...» [3]. ويقول أيضاً: «أنا أشبه ما أكون بسفينة تحمل محركاً أقوى بكثير من بنيتها..». فهذا الجسد الشائه الضعيف ليس هو الجسد الذي كان ينبغي أن يكون له، ولهذا تراه يعاتب الله في حسرة وألم «آه! لو كنت

١ - J. Wahl: Etudes Kierkegaardinnes. P.18.

٢ - S. Kirkegaard: The JournalsP.144.

٣ - S. Kirkegaard: The JournalsP.395.

قد أعطيتنى جسداً غير هذا الجسد حين بلغت سن العشرين! إذن لكان حالى غير الحال...» [1]. ويبدو أن المحيطين به كانوا يشعرون بهذا النقص عنده وكانوا يركزون عليه، أو أنه - على أقل تقدير- كان يظن ذلك: «إن الناس يجدون لذة بهيمية حين يطلبون منى ما لم أحصل عليه، ثم تراهم يسخرون مما أعطى لى..» [2].

٢٩٧ - ذلك هو اللقاء الحى بين الأضداد الذى كان عاملاً حاسماً فى تصوره للجدل والذى جعله يقول فيما بعد: « ..عندى أن كل شئ جدلى...» [3]. وتلك هى الحالة التى أطلق عليها اسم «الشوكة فى الجسد ...». «عندى شوكة فى الجسد مثل القديس بولس» ولهذا السبب لم أستطع الدخول فى العلاقات العامة، ولهذا السبب أيضاً استنتجت أن مهمتى خارقة للعادة...» (عام ١٨٥٥).

وهذه الشوكة هى تكوينه الفسيولوجى الذى كان السبب - كما يقول جان فال - فى تردده فى الزواج من روجينا أولسن ثم فى رفضه لهذا الزواج فيما بعد: «فقد كان هناك لون من ألوان التنافر على حد تعبير كيركجور - فى العلاقة بين جسده وروحه...» [4]. ولقد عبر كيركجور نفسه عن ذلك فقال: «لو قدر لى أن أطلعها على مكنونات نفسى، إذن لأشركتها فى أمور مرعبة: علاقتى بأبى، ومزاجه السوداوى، والليل الأبدى الذى يعوى داخل نفسى...» [5] - وهذا الليل الأبدى - الذى كان يستشعره بداخله - هو هذا التنافر الحاد بين الجسد الذى بلغ من الضعف والوهن حداً جعله يقول: إنه لو أن أحداً نادانى بصوت مرتفع، فسوف أسقط على الأرض ميتاً فى الحال! مع أن روحه كانت

---

١ - Ibid.

٢ - Ibid.

٣ - Kierkegaard: The poit of view Trans by Lowrie P.82.

٤ - I. Whal: Etudes, P.17.

٥ - S. Kirkegaard: The Journals P.122.

حية ظافرة جياشة مليئة بالحركة والنشاط، حتى أنه كان يحتاج إلى عشرة أقلام مجنحة – على حد تعبيره – لكى تلاحق الفيض الخارق المتلاحق الذى ما فتئ يلح عليه فى وطأة ضاغطة وانثيال متدارك عنيد، حتى أنه كان يضع فى كل حجرة دفتراً خاصاً يسجل فيه أفكاره. وهذا واضح أيضاً من مجموعة المؤلفات الضخمة التى تركها لنا فى حياة قصيرة للغاية (١٨١٣ – ١٨٥٥).

٢٩٨ – الروح القوى الخلاق فى ناحية، والجسد الشائه القمئ فى ناحية أخرى، وبينهما برزخ لا يلتقيان. وتتحول شخصية كيركجور إلى مرجل يغلى، والنتيجة الطبيعية هى الابتعاد عن الناس والتقوقع على نفسه ليجتر آلامه صباح مساء وليجد فى النهاية ملاذه فى الدين: «سوف أبتعد عنهم، أولئك الذين لا هم لهم سوى التلصص عما إذا كان المرء قد ارتكب نقيضه بطريقة ما – سوف أذهب إليه وحده: إلى «السيد» الذى يبتهج بهجة عظمى بعودة التائب أكثر مما يبتهج لتسعة وتسعين حكيماً ليسوا بحاجة إلى التوبة...» [١]. ويصبح بين الناس وحيداً: «أشبه ما أكون بشجرة الصنوبر المتوحدة: مغلق على نفسى، أتطلع إلى السماء، لا ألقى حوالى ظلا، وليس ثمة سوى الخفاش، هو وحده الذى يستطيع أن يبنى عشه وسط غصونى» [٢]. وعلينا أن نلاحظ أننا سنسير باستمرار مع كيركجور فى طريق الجدل العاطفى. فكل فكرة يتحدث عنها وأى فكرة مهما بلغت بسلطتها ينظر إليها بمنظور جدلى، بمعنى أنها لابد أن تكون مثله ملتقى أضداد. ولابد أن نشير إلى شقين متناقضين لا يعرف أحدهما إلا من خلال الآخر، ولا قيمة لأحدهما إلا بالنسبة للآخر، فالوحدة أو العزلة هى ضد المجتمع ولكنها لا تعرف إلا به، ولا قيمة لها إلا إذا كان هناك بشر. والأوحد أو الخارق للعادة (وهى المقولة التى يعتقد كيركجور أنها تنطبق عليه تماماً) هو أيضاً ملتقى أضداد فهو «أوحد» أو فريد... Unique لكنه «الكل» أيضاً أو

١ - S. Kirkegaard: The Journals P.43.

٢ - Ibid; P.146.

هو الجميع كذلك.

«ألم يكن السيد المسيح نفسه «فريداً»، أو «واحداً»؟ لكنه كان الكل والطريق والحياة..؟».

٢٩٩ - وإذا كان من الباحثين من يرى أن: «تعلقه بحزنه كان لونا من ألوان المازوكية، إذ سرعان ما كان يخلع ثوبه حزيناً على أحداث حياته كلها لكى يتألم منها، وهكذا حطم حياته وحياة روجينا معه لا لشئ إلا إيثاراً للحزن والاكتئاب..» [١] فإننا ينبغى علينا أن نقبل هذا الحكم مع شئ من الحذر والتحفظ، ذلك لأن هذا الحكم يقفز إلى النتيجة دون أن يعرض لمقدماتها، إذ لاشك أن كيركجور حاول مرات كثيرة أن يتخلص من هذا الحزن، وهذا الاكتئاب لكنه فشل. لقد حاول بشتى الطرق أن يعالج نفسه فلجأ إلى حياة اللهو والفجور والفراغ أو ما أطلق عليه هو نفسه اسم «طريق الضياع»، أو «طريق اليأس» الذى يرجع إلى «نقص اللامتناهى» - على نحو ما سنرى فيما بعد - فلم يأت ذلك كله إلا بنتيجة مضادة ثم حاول أن يلجأ إلى طريق آخر: «استشرت طبيباً عما إذا كان يعتقد أن التنافر بين الجسد والروح عندى يمكن أن يحل بطريقة أستطيع معها تحقيق العام؟(أى أن ينخرط فى المجتمع ويتزوج..إلخ). لكنه شك فى ذلك» [٢]. ونحن نراه يعاود المحاولة مرة ومرة، يحدوه الأمل فى علاج هذا التنافر، أو فى التغلب على هذا النقص - فى النهاية بقوة الإرادة، لكن خاب أمله حين نزع منه الطبيب كل أمل فى الشفاء [٣]. فما الذى حدث....؟ فلنستمع إلى ما قاله تعليقاً على رأى الطبيب- وهى عبارة قد تبدو غريبة للغاية -: «عندئذ اخترت، اخترت هذا النقص المؤلم بعذابه المنتظر.. واعتبرته شوكة فى الجسد:

---

١ - الدكتورة فوزية ميخائيل «سورين كيركجور أبو الوجودية» ص ١٧ دار المعارف.

٢ - The Journals P.169.

٣ - J. Wahl: Etudes P.18.

حدى وصليبى » [١]. وما وجه الغرابة فى هذه العبارة..؟ وجه الغرابة أنه ليس ثمة مجال للاختيار قط. وهذا هو المعنى الحقيقى للاختيار عنده. فهو دائماً اختيار الضرورى، ليس اختياراً بين ممكنات. وإنما هو اختيار ما لابد من اختياره؛ اختيار الضرورة أو إذا شئنا الدقة؛ هو اختيار الاستسلام أو الإذعان على نحو ما سنرى، الآن تواً. يقول عن كيفية وجود الحرية؛ « لا توجد الحرية وجوداً فعلياً إلا بسبب أنها فى نفس اللحظة التى توجد فيها هذه الحرية (وهى حرية الاختيار) تندفع مسرعة بسرعة لا متناهية لكى تلزم نفسها بشكل مطلق باختيار الاستسلام أو الإذعان، وهو الاختيار الذى لا يكون فيه، قط أى ظل من الاختيار » [٢].

٣٠٠ – لم يكن أمام كيركجور طريق آخر يسلكه ولم يكن فى استطاعته أن يفعل شيئاً، فهو سجين هذا الجسد الشائه وهو؛ « كالعبد الذى حكم عليه بالتجديف فى إحدى السفن مقيداً بالموت، لايذكره بالحياة إلا قعقعة السلاسل، لكن الموت يكتسح كل شئ من جديد.. » [٣]. ولهذا تراه يردد مع بولس الرسول؛ « لى اشتهاء أن أنطلق.. » كلما وجد الطرق أمامه مغلقة ومنافذ الحياة مسدودة؛ « كرقعة الشطرنج المقفلة حين يصيح الخصم؛ قف هذه القطعة لا يمكن أن تتحرك » [٤]. وما الذى كان فى استطاعته أن يفعله..؟ كلا، لم يكن حراً ذلك الذى ظل طوال حياته يتغنى بالحرية ولم يذكر الحرية، قط إلا عندما يجد الطريق مسدوداً وليس أمامه سوى الانصياع والاستسلام، فقد تكاتفت عليه الظروف لتشكله فى هذا الثوب القاتم الذى ظهر به فى كل كتاباته، حتى اسمه نفسه كان قاتماً كوجه، فكلمة كيركجور تعنى حرفياً؛ المقبرة [٥]. وهو لا

---

١ - The Journals P.170.

٢ - The Journals P.371.

٣ - Ibid; P.47.

٤ - Ibid; P.73.

٥ - W. Lowrie: Kierkegaard: Vol I, P.20.

يستطيع أن يتجاهل ذلك كله « إننى أستطيع أن أجرد السماء والجحيم جميعاً لكنى لا أستطيع أن أنسى نفسى، حتى وأنا نائم »[١].

٣٠١ - لقد حاول كيركجور، إذن أن يتخلص من هذه « الشوكة فى الجسد » لكنه لم يستطع، فلجأ إلى محاربتها بطريقة أخرى هى الاستسلام. فحين يئس من العلاج. كانت تلك هى اللحظة التى احتضن فيها هذا العذاب وراح ينفخ فيه وينميه، ويشعل لهيب الصراع الداخلى بشكل بالغ العنف مفسراً هذا العذاب تفسيراً دينياً، « لابد للمرء أن يكافح ضد الشوكة فى الجسد بأن يستسلم لها ويقر بعجزه دون أن يحاول التخلص من وخزاتها »[٢]. « فهى عذاب أتحمله بصبر، وإنى لآمل أن أتمكن بفضلها من أن أكون شوكة فى جنب العالم »[٣]. لقد وجد طريقاً سهلاً معبداً يتخلص به من جميع آلامه وهمومه، وهو الإذعان والاستسلام. أعنى، أنه بحث عن السعادة والراحة فى قلب العذاب والألم - أيمكن أن يكون غريباً بعد ذلك أن نجده يفسر الوجود تفسيراً جدلياً وأن يكون الجدل عاطفياً لا يعنى أكثر من التمزق العاطفى والصراع بين عاطفتين والتقاء الضدين فى فكرة واحدة دون محاولة الوصول إلى مركب...؟ لقد ظن كيركجور أنه بذلك يرتفع فوق الآلام ويصل إلى السعادة الحقة - وهى السعادة الأبدية وينتقم فى الوقت نفسه من العالم، « كل إنسان ينتقم لنفسه من العالم - ولقد كان انتقامى يكمن فى محافظتى على آلامى وهمومى عميقة مطمورة، وأن أسلى الآخرين جميعاً بضحكى »[٤]. فهذا - هو على حد تعبيره - « المهر الغالى أو الثمن الباهظ » الذى فى مقابلة منحنى الله القادر على كل شىء قوة عقلية لا

---

١ - The Journals P.27.

٢ - S. Kirkegaard: The Journals P.396.

٣ - Ibid; P.339.

٤ - Ibid; P.47.

نظير لها بين المعاصرين..» [١] . وهو امتحان من الله أو هي تجربة - بالمعنى الديني للكلمة لابد أن يمر بها بصبر فهو «أيوب» . بل إن عليه أكثر مما كان على أيوب من قبل- أن يعمق هذا العذاب وأن يزيد من حدة الالام.

«لأنه كلما طال مقدار تحملي للألم، كان الجرح الذى أحفره أكثر غوراً، إذ يبدو لى أن الله يريد أن يجربني.. وكأنه يريد أن يقول لى: «أنت: يا قليل الإيمان: لماذا لم تتحمل من العذاب قدراً أكبر قليلاً من ذلك؟» [٢] . فهو فارس الإيمان وفارس الإذعان أو الاستسلام - فى آن واحد- لأن ذلك: «هو الطريق الذى ينبغى علينا جميعاً أن نسير فيه: أن نعبر جسر التنهدات حتى نصل إلى الأبدية...» [٣].

فالطريق إلى الله ملىء بالشوك - والعذاب - والدموع - وبمقدار تحملك للآلام تكون علاقتك بالله، حتى الرسول الذى تكون علاقته مباشرة بالله - فإن هذه العلاقة تعتمد على مقدار تحمله لآلام تفوق طاقة البشر [٤].

ومن هنا، فإنه لو يُقدر لكيركجور أن يتخلص من هذه الشوكة فى الجسد فسوف يتخلص من جميع آلامه وهمومه: «فى هذه الحالة كنت سأكون أسعد حالاً من وجهة نظر دنيوية لكنى كنت سأفقد نفسى من وجهة النظر الأبدية.. إذ بمساعدة الشوكة فى القدم أقفز عاليا، أعلى بكثير من أى إنسان سليم القدم..» [٥] . فكأن العذاب ليس عذاباً فحسب لكنه سعادة أيضاً، والألم ليس ألماً خالصاً، وإنما هو مزيج من الألم واللذة أو قل: إن اللذة لا يمكن أن تنفصل عن الألم. فهناك كما يقول جان فال بحق غبطة: جدلية «تولد

١ - Ibid; P.70.
٢ - The Journals .390-1.
٣ - S. Kirkegaard: The Journals P.37.
٤ - Ibid; P.487.
٥ - J. Wahl: Etudes P.29.

من أعمـاق الألم» [١]. وكل سرور فى هذه الدنيا يصحبه الموت مثله مثل الحشرات التى تموت - وهى تتناسل [٢].

وهكذا يربط كيركجور - دائماً - الأضداد برباط وثيق لما كان يستشعره فى داخله من مشاعر متضاربة وعواطف متناقضة، ولست أجد عبارة تعبر عما يجيش فى صدره من تمزق وتوتر أبلغ من قوله: «اندلعت النيران فى شئ لا يمكن أن يحترق - اندلعت داخل نفسى..» [٣]. وهذا حق فالنيران دائماًمشتعلة وألسنة اللهب تتصاعد لكنها لا تحرق شيئاً، والمرجل يغلى لكن بخاره لا يحرك شيئاً قط..

٣٠٢ - وفى اعتقادى أن الصراع بين الجسد والروح كان مصدراً أساسياً للجدل الكيركجورى بل ولفكره كله، لكنه مع ذلك لم يكن المصدر الوحيد لهذا الجدل العاطفى، إذ لاشك أن تربيته كان لها أثر كبير فى تشكيل فكرته عن الجدل كصراع بين الأضداد، وتنافر مستمر بين عاملين لا ينفصم أحدهما عن الآخر.

وعلاقته بوالده من العوامل الأساسية فى تشكيل فكره بصفة عامة - والجدل العاطفى عنده - بصفة خاصة - فوالده الذى تسلق ربوة - وهو طفل صغير - لكى ينظر إلى الكواكب ثم يلعن مكوكبها - هذا الوالد: «ولد فى العراء فى تلك السهول الممتدة التى يشعر فيها المرء شعوراً قوياً بحضرة الله..» [٤] أى أن الحس الدينى كان عند الرجل قوياً وعارماً، فلم يغفر لنفسه هذه الخطيئة - وغيرها من الخطايا الكثيرة - ولقد كانت النتيجة الحتمية للخطيئة مع الحس

---

١ - Cité par Wahl: Etudes P.70.

٢ - S. Kierkegaard: The Sickess unto Death P. 151. Trans. by W. Lowrie.

٣ - J. Wahl: Etudes P.2.

٤ - The Journals .108..

الدينى العميق هى الكآبة والقلق والشعور بالإثم. أضف إلى ذلك أن الأب كان واسع الخيال وكان لا يسمح لابنه بالخروج من المنزل ليلعب مع أترابه، لكنه كان يغلق عليهما الدار ثم يقوده إلى رحلة خيالية بالغة الغرابة؛ إلى الحديقة مرة، وإلى شاطئ البحر مرة أخرى، وإلى الريف مرة ثالثة. ويصف له الدقائق الصغيرة التى يمكن أن يلتقى بها فى مثل هذه الرحلة الخيالية. وكان فن الأب ساحراً، حتى أن الطفل كان يشعر بالإرهاق بعد نصف ساعة، فقط من بداية الرحلة العجيبة[1]. وتعلم الابن هذا الفن الساحر وسرعان ما كان يشارك أباه أوصافه وخيالاته، فيخلق عالماً من لا شئ، أيكون غريباً بعد ذلك أن نجد عند كيركجور فى كل مكان رائحة الانغلاق، رائحة الضغط والعصر والتقوقع..؟ وإذا ما عرفنا أن إرادة الأب كانت هى المسيطرة على الأسرة، استطعنا أن ندرك بسهولة أن كيركجورد ورث عن أبيه الخطوط العميقة فى شخصيته؛ المزاج السوداوى الذى أنقض ظهره، والذكاء الجدلى النافذ، والخيال الحاد[2]. ومن هنا نشأت علاقة جدلية بينه وبين أبيه أو نشأ ازدواج التناقض.. Ambivalence فهو يحبه ويكرهه فى آن واحد، أو هو يحترمه ويعتبره مسؤولاً عن مزاجه السوداوى وتربيته الغريبة التى وصفها هو نفسه بأنها «نشأة حمقاء»، إذ بدلاً من أن يظفر من أبيه بالمعاملة التى يظفر بها الأطفال عادة فى مثل سنه – اعتبره أبوه منذ البداية شخصاً طاحناً فى السن فلم يعرف كيركجور معنى الطفولة، وكأنه لم يمر بهذه المرحلة من عمره، بل سيطرت عليه باستمرار أفكار الواجب والخطيئة[3]. فإذا نظرنا إلى علاقته بوالده من الناحية الإنسانية لوجدناه يقول: «كل شئ يتعلق بعلاقتى بوالدى؛ الرجل الذى أحببته كثيراً؛ وماذا يعنى ذلك..؟ يعنى أنه بالضبط الرجل الذى جعل منى شخصاً يائساً لكن

---

١ - F. Bradt: S. Kierkegaard P.8-9.
٢ - F. Bradt: S. Kierkegaard P.8-9.
٣ - R. Verneau: Lecons sur L'existentialisme P.22.

بسبب الحب. ولم تكن غلطته فى افتقاره إلى الحب لكنها كانت فى خلطة بين الرجل العجوز والطفل الصغير»[1]. وهو يعبر عن ازدواج العاطفة فى علاقته بأبيه فى هذه العبارة «ياأرحم الراحمين: كم أخطأ أبى فى حقى! أجل لقد اقترف فى حقى خطأ مرعباً بكآبته: شيخ طاعن فى السن يحمل طفلاً مسكيناً كل كآبته.. ومع ذلك فهو أفضل الآباء ...»[2].

٣٠٢ - وفضلاً عن ذلك كله، فهناك الديانة المسيحية التى أذكت النيران فى صدر كيركجور وعملت على تقوية التوتر والتمزق الداخلى وازدياده حدة وعنفاً؛ لاسيما إذا ما لاحظنا أن المسيحية التى عرفها كيركجور - هى المسيحية الكئيبة المظلمة التى تركز باستمرار على العذاب والألم والمعاناة: «فقد احتلت صورة المسيح وهو على الصليب مركز أفكاره فى فترة مبكرة جداً، وكان لاهوت أبيه هو لاهوت المسيح المضرج بالدماء ...»[3]. ويعلمه أبوه عن الجموع التى بصقت على وجه المسيح وأن الحقيقة أهينت، والمثل الذى تقدمه له حياة أبيه وما فيها من تقوى وورع وكآبة بسبب زلته حين لعن الله - تدله على أنه لابد للمرء أن يهجر الله لكى يكون مختاراً من الله، فالله ليس إله الأتقياء لكنه إله الخطاة، فلابد أن تكون خاطئاً حتى تكون مختاراً عند الله. ولم يعد يتجه إلى الله الخالق، بل غافر الذنب وقابل التوبة، وأصبح غفران الخطايا هو المعجزة، وتحول الخطاة إلى قديسين، هو حقاً العمل الرائع يقول: «الله خلق الأشياء من العدم وهذا قول رائع حقاً لكنه فعل ما هو أكثر روعة: لقد جعل من الخطاة قديسين..»، وسوف نرى بعد قليل أن هناك الكثير من الأفكار والآيات المسيحية تعبر عن طابع جدلى واضح. ويكفى الآن أن نقول: إنه تعلم صورة خاصة من المسيحية وهى المسيحية القاسية القاتمة الباعثة على الخوف القلق.

---

١ - Qouted by F. Bandt. SK. P.9.

٢ - Cité par Wahl: Etudes . P.2.

٣ - Lowrie: Kierkegaard P.45.

ولو تساءلنا: «هل كانت المسيحية العلة أو النتيجة لتلك الكآبة المطبقة التي كانت جاثمة على وجود كيركجور من صباه حتى مماته؟ لكانت الإجابة: ينبغي علينا أن نقول إنها كانت العلة والنتيجة في ذات الوقت». أي أنه كلما فكر في المسيحية ازدادت كآبته وازداد توتره، لكنه كان من ناحية أخرى يتخير الجوانب القائمة التي تحتوي على صراع وتوتر داخل المسيحية ذاتها حتى انتهى إلى القول: بأن المسيحية التي ينزع منها عنصر الارتعاد ليست إلا مسيحية من نسج الخيال، وإلى القول: بأن «الله هو عدوك اللدود»... إلخ [1].

---

١ - J. Whal: Etudes P.9

ثانياً: الذاتية وجدل العواطف

٣٠٤ – العوامل التى ذكرناها – فيما سبق – جعلت كيركجور يهتم أولاً: بالجانب الذاتى وينفر من أى حديث عن الموضوعية ويصفها بأنها تجريد وعبث لا قيمة له. وجعلته ثانياً: ينظر إلى هذه الذاتية بمنظار جدلى، ونستطيع أن نجمع بينهما معاً فنقول: إنه كان ينظر إلى كل شئ نظرة عاطفية، والعاطفة بالطبع ذاتية وهى باستمرار جدلية، لأنها لا تنشأ منفردة منعزلة بل تكون محاطة – كما يقول علماء النفس – بمواكب من العواطف الأخرى بعضها مؤيد لها، وبعضها مناهض لها، وتصطدم بشتى العقبات التى يخلقها العقل حيناً، والتى تثيرها الأوضاع الاجتماعية حيناً آخر «فللعاطفة منطق خاص يخالف منطق العقل، فيقرر لنا منطق العقل: إن الضدين لا يجتمعا، ولكن هذا القانون لا ينطبق – بتاتاً – على العاطفة لأن قانون العاطفة الأساسى هو قانون اجتماع الضدين، وقد أقامت مدرسة التحليل النفسى الدليل على صحة هذا القانون ويطلق عليه Law of ambivlence. فليس الصراع قائماً بين العواطف المختلفة، فحسب بل هو قائم فى طيات العاطفة الواحدة نفسها فكل عاطفة مهما كانت سامية تحمل فى ثناياها بذور العاطفة المناقضة لها. فالشفقة تكون دائماً ممزوجة بشئ من القسوة، والتعذيب بشئ من العطف، والحب بشئ من البغضاء، وعناصر البغضاء تظهر حيناً وتختفى حيناً آخر، وهى تعمل أحياناً دفينة دون أن يشعر بها الشخص، وقد تكون عناصر البغضاء من دواعى تقوية الحب وتدعيمه[1].

٣٠٥ – وإذا كانت العاطفة متناقضة بطبيعتها، فسوف يسهل علينا أن ندرك ما يعنيه كيركجور بالجدل، مادام هو نفسه ينظر إلى الوجود نظرة عاطفية

---

١ – د. الدكتور يوسف مراد «مبادئ علم النفس العام» ص ١٤٧ – ١٤٨ الطبعة الثانية – دار المعارف عام ١٩٥٤.

أعنى نظرة جدلية، لكن علينا أن نلاحظ باستمرار أن الوجود الذى يتحدث عنه كيركجور ليس هو الوجود الخارجى أو وجود العالم، ولكنه وجود كيركجور نفسه أو ذاته الخاصة. فهو لا يمهمه الوجود الموضوعى الخارجى فى شئ: «أى فائدة يمكن أن تعود علىَّ إذا اكتشفت ما يسمونه بالحقيقة الموضوعية..؟ أى فائدة يمكن أن ترجى إذا درست جميع المذاهب الفلسفية وأظهرت ما فى كل مذهب من متناقضات وعدم اتساق..؟ أى فائدة تعود علىَّ لو أننى استطعت تطوير نظرية فى الدولة ورتبت جميع التفضيلات فى كل واحد، وبنيت بهذا الشكل عالماً لن أعيش فيه..؟[1]. ألم يقل السيد المسيح: «فماذا ينتفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه..؟» (مرقس ٨: ٣٦). فكيف يمكن، إذن أن أتجه إلى معرفة العالم..؟ إن ما ينقصنى فى الحقيقة هو أن أرى نفسى بوضوح أن أعرف ما يجب علىَّ أن أعمله – لا ما ينبغى علىَّ أن أعرفه إلا بمقدار ما تسبق المعرفة العمل بالضرورة. إن المهم هو أن أفهم مهمتى فى هذه الدينا، وأن أدرك تماماً ما يريد منى الله أن أفعله، أريد أن أجد الحقيقة، حقيقة تكون لى أنا: «أن أجد الفكرة التى أكرس لها محياى ومماتى»[2].

٣٠٦ – وهكذا تقوقع كيركجور على نفسه، يدرسها ويحللها بالاستبطان والتشريح والنفسى الدقيق لأن كل ما يريده هو أن يعرف نفسه، وهذا أيضاً ما يريده من الآخرين: «إن ما أريده، وما أبحث عنه فى كل إنسان أعجب به وفى كل شخص أعرفه معرفة حقيقة هو ألا يفكر النهار إلا مقولات حياته وأن يحلم بها فى الليل..»[3]. ولهذا رأى أن المطلوب هو المفكر الذاتى لا المفكر الموضوعى الذى يجد كل شئ – كما يفعل الفيلسوف الهيجلى الذى نسى أن يعيش نتيجة تفكيره العقلى فى الوجود، مثله مثل من كلف بتنظيم حفل فقام بدعوة الناس جميعاً ونسى أن يدعو نفسه، إن تجريد الوجود يجعله يفقد

---

١ - S.Kierkergaard: The Jouraals p. 15.

٢ - Ibid.

٣ - Quted by R. Jolivet: jolivet: Introduction to Kierkegaard p. 23

وجوده، فالوجود هو أن تعيش ذاتياً لا تتعقله بطريقة موضوعية، أن تخبره لا أن تفكر فيه: «ما المقصود بالفكر المجرد ..؟ إنه الفكر بلا مفكر، فالفكر يتجاهل كل شئ ما عدا الفكر، فالفكر وحده هو الموجود، وهو الموجود فى وسطه الخاص.. وما المقصود بالفكر العينى؟ إنه الفكر فى علاقته بمفكر ما، فى علاقته بشئ جزئى معين هو الذى يفكر...» [1]. إن هيجل – وهو عند كيركجور المثل الحقيقى للمفكر الموضوعى المجرد – حين أراد أن يترجم الوجود إلى لغة عقلية انتهى إلى إلغاء الوجود نفسه تماماً، مثله، مثل الطبيب الذى أراد أن يزيل عن المريض حرارته، فأزال عنه حياته أيضاًا أجل، لقد أدت محاولة هيجل إلى إلغاء الإنسان تماماً، لأنه ليس ثمة إنسان يمكن أن يوجد وجوداً ميتافيزيقياً، ولا يمكن أن يوجد وجوداً عقلياً ضرورياً لكن الإنسان يوجد وجوداً عارضاً، تلك حقيقة أساسية فى حياة الوجود الفردى، وتاريخ حياته عارض تماماً، فمن الممكن أن يحدث أى شئ لأى شخص، ومعنى ذلك أن تاريخ الحياة ليس إلا سلسلة من الأحداث العارضة [2].

٣٠٧ – اهتمام كيركجور، إذن ينصب على الوجود ، والمقصود بالطبع الوجود الذاتى للإنسان لا الوجود بصفة عامة، وهذا الوجود الذاتى يحتاج أيضاً إلى مفكر ذاتى يعيشه ويستشعر ما فيه من تناقض: «كل ما هو مطلوب لهذا المفكر الذاتى هو الخيال والوجدان والجدل فى الحياة الداخلية مع العاطفة والانفعال..» [3]. لأنه من المستحيل أن يعيش الوجود – كما يقول– كيركجور بغير عاطفة.. «إن هذا الوجود يتضمن تناقضاً هائلاً لا ينبغى للمفكر الذاتى أن يقوم بتجريده رغم أنه يستطيع – إذا أراد أن يفعل ذلك، لكن واجبه على العكس

---

١ - S.Kierkergaard: Concluding unscientific postscript p. 296 Eng. Tng. Trans. by W. Lowrie

٢ - إمام عبد الفتاح إمام «كيركجور فى قبضة هيجل» – مقال فى مجلة الفكر المعاصر العدد ٦٧ – سبتمبر ١٩٧٠.

٣ - S.Kierkergaard: Concluding; p.312 Trad. Frad p.235.

أن يبقى على هذا التناقض – إن الأفراد فى جدل التاريخ (يقصد عند هيجل) يتلاشون و يختفون فى الإنسانية، أنت وأنا، وكل موجود جزئى، كل فرد، لا يمكن أن يراه مثل هذا الجدل حتى وإن اخترعوا له مجاهير هائلة لرؤية العينى..» [١] . وهكذا ينحو كيركجور باللائمة على هيجل لأنه أغفل الفرد ،فقد انسحق الأفراد تحت عجلات التاريخ وتطوره الجدلى، ولم يظهر أمام هيجل سوى الإنسانية ومراحل انتقالها وتطورها عبر التاريخ. والمفكر الذاتى الذى يقترحه كيركجور ليحل محل الفيلسوف الهيجلى – هو أيضاً «رجل جدلى على الأصالة: إنه يعنى بما هو موجود ولديه عاطفة جياشة يستطيع بفضلها أن يؤكد الانفصال الكيفى فى الوجود..» [٢]. ومشكلات الوجود عند كيركجور هى بأسرها مشكلات عاطفية لأن المرء حين يصبح على وعى بالوجود، حين يبدأ فى التفكير فى الوجود، تبدأ العاطفة – كما يقول كيركجور – فى الظهور، فالتفكير فى مشكلات الوجود بتلك الطريقة الى يتخلى فيها المفكر عن العاطفة تساوى عدم التفكير على الإطلاق، مادامت تتجاهل هذه النقطة وهى أن المفكر هو نفسه موجود جزئى أعنى ذاتية عاطفية: مهمة المفكر الذاتى هى أن يفهم نفسه فى الوجود، إن المفكر المجرد يتحدث عن التناقض وعن قوته الباطنية التى تدفع إلى الإمام، على الرغم من الرغم من أنه طريق عملية التجريد التى يقوم بها للموجود وللوجود يحذف ويزيل التناقض فى آن معاً. أما المفكر الذاتى فهو فرد موجود وهو يفكر فى نفس الوقت، وهو لا يقوم بعملية تجريد للوجود ولا للتناقض لكنه يوجد فى قلبهما، وفى نفس الوقت يفكر فيهما..» [٣].

٣٠٨ – أما إذا تساءلنا: عن خصائص عن هذا الوجود؟ لكانت الإجابة: إن أهم خاصية هى الصراع والتوتر والتمزق الداخلى بين وترين أساسيين هما:

---

١ - Ibid. p.312 Trad. Fran. p.235.

٢ - Ibid.

٣ - S.Kierkergaard: Concluding; p.313 Trad. Frad p.235.

المتناهي واللامتناهي مرة والضرورة والإمكان مرة أخرى، واليأس والأمل مرة ثالثة، والقلق والطمأنينة..إلخ. ولجأ كيركجور لتوضيح هذه الخاصية إلى أسطورة أفلاطون القديمة عن الحب؛ خصائص الوجود تذكرنا بتصور الحب... Eros كما عرضه أفلاطون في المادية.. فالحب في حالتنا هذه هو الوجود أو هو الحياة حين نعيشها بجملتها، الحياة التي هي مركب من المتناهي واللامتناهي، وطبقاً لما يراه أفلاطون فإن «الغنى» و«الفقر» يشاركان في طبيعة الحب، لكن ما الوجود...؟ الوجود هو الطفل الذي ولد من المتناهي، واللامتناهي، من الزماني، والأبدي، وهو لهذا السبب؛ صراع وكفاح مستمران وهذا هو المعنى الذي كان يقصده سقراط..»[1].

٣٠٩ – وعلينا أن نلاحظ أن الذات عند كيركجور ليست معطاة، أعني ليست تامة جاهزة من البداية، إن المعطى هو الإمكانية، فحسب «الذات ليست معطاة وإنما المعطى هو إمكانية الأنا، فحسب، وهي بهذا المعنى عبارة عن صراع» (٢٧ يناير سنة ١٨٣٧). ومن هنا فإنه كان يقول لنفسه باستمرار؛ «أنت أشبه ما تكون بمجموعة ضخمة من الإمكانيات، ففي استطاعة المرء أن يرى فيك أحياناً إمكانية الفساد وأحياناً إمكانية السلام والسكينة..»[2]. ومن هنا فإن المرء ليس على ما هو عليه الآن، وإنما هو ما يصيره، فالذات في حالة تكون مستمر، أعني أنها تصير نفسها، فحسب ومن هنا يتولد اليأس كما ستعرف فيما بعد؛ ومادامت الذات الموجودة مشغولة بأن توجد – وهذا هو القدر المشترك بين الناس جميعاً ما عدا أولئك المفكرين الموضوعيين الذين لهم وجود خالص – فإنه ينتج من ذلك أنها في عملية صيرورة.. وكل إنسان يعرف جدل الصيرورة من خلال هيجل، فما هو في عملية صيرورة هو أيضاً في

---

١ - S.Kierkergaard: Concluding; p.85.

٢ - Cite par J. Wah Etudes p. 51.

عملية تحول إلى شئ آخر، أى أنه فى مرحلة انتقال بين الوجود واللاوجود [1].
لكن جدل الصيرورة الهيجلية – فى نظر كيركجور– جدل متوقف، فما الذى يأخذه كيركجور على الجدل الهيجلى بصفة عامة..؟ هذا ما سنحاول أن نبينه فى القسم التالى.

١- S.Kierkergaard: Concluding; p.70 Trad. Frad p.5

ثالثاً: جدل كيركجور، وجدل هيجل

٣١٠ – احتفظ كيركجور من هيجل بفكرة الجدل - كما يقول لنا جان فال –(١) ولا شك أن من بين هذين اللونين من الجدل الكثير من أوجه التشابه. لكن كيركجور يصر دائماً على إبراز الفرق والاختلاف بينهما: «كل شئ يعتمد على جعل الاختلاف بين الجدل الكمى والجدل الكيفى مطلقاً؛ إن المنطق بأسره هو جدل كمى، أو هو جدل جهة مادام كل شئ موجود، وكل شئ واحد ونفس الشئ. أما الجدل الكيفى فهو يختص بالوجود»(٢).

والجدل الكمى الذى يقصده كيركجور: هو الجدل الهيجلى الذى يعتمد على مبدأين ينفر منهما كيركجور تماماً، الأول: هو الاتصال، فكل شئ عند هذا الجدل مرتبط بكل شئ آخر وسيره فى طريق متصل، أما المبدأ الثانى: فهو فكرة الرفع، أعنى أن التناقض الحاد يزول فى مركب أعلى، والتنافر بين القضية والنقيض يحل فى فكرة جديدة أو يرفع- كما يقول لنا هيجل.

ومن الواضح أن ذلك نتيجة طبيعية لما سبق أن ذكرناه، من أن كيركجور يعبر – أساساً عما بداخله من صراع، وعما يستشعره داخل نفسه من تنافر بين الجسد والروح وينظر إلى الوجود كله بمنظار عاطفى. وليس ثمة اتصال فى ذلك كله فالعاطفة بطبيعتها متقلبة ومتقطعة. كما أن صراعها لا يكشف عن مركب جديد. والتواجد . . Exister يعنى كما يقول جان فال أن تكون مشبوب العاطفة وأن تمتلك الخيال والشعور والوجدان والجدل: «الجدل والعاطفة مرتبطان، لأن العاطفة تنتقل إلى ذلك العمق من أعماق الوجود حيث يتحد

١ - J. Wah Etudes p. 140.

٢ - S.Kierkergaard: The Journals p. 98.(Fontana Books).

المتناهي واللامتناهي وهو اتحاد يجاوز الوجود فنشعر أننا أكثر مما كنا، نشعر أننا لا متناهيين، أنها تصل بنا إلى أعلى نقطة في الوجود، إلى أعمق نقطة في الجوانية فنشعر بأنفسنا وقد تجاوزنا الأنا، وأنا بلغنا اللامتناهي. تلك هي الفكرة التي يريد كيركجور في كل مؤلفاته أن يصوغها: من الوجود إلى التعالي عبر المضيق الذي لا يستطيع أن يعبره إلا شخص واحد فقط..» [١].

٣١١ – وإذا كان الوجود عاطفة وانفعالاً– فهو حركة وصيرورة دائمة لأن الوجود العاطفي لا يستقر على حال، ومن هنا: كان الوجود هو الصيرورة وكان الوجود جدلياً على الدوام لأنه انتقال من وضع معين إلى وضع آخر« [٢]. وتعريف الوجود بأنه حركة أو صيرورة لا يعني: إننا نعرفه بطريقة تصورية لأن الوجود هو الزمان. فالأنا ليست شيئاً موجوداً أو معطى جاهزاً منذ البداية كما سبق أن ذكرنا ولكنها شيء سيوجد، إنها مهمة أو عمل.. une Tache والمهم أن يخلق المرء لنفسه وعياً بوجوده، وأن يحول نفسه حتى يصبح مسيحياً، وأن يعيش المتناقضات التي تقول بها المسيحية – على نحو ما سنعرف بعد قليل.

٣١٢ – الجدل عند كيركجور له صور شتى كلها متقاربة فهو أولاً: المبهم أو المزدوج الدلالة...L'ambigu الذي ننتقل فيه باستمرار من معنى إلى معنى آخر، وهو أيضاً: التقاء الأضداد والمتناقضات مع الإبقاء عليها. وجميع التصورات التي يحدثنا عنها كيركجور والمقولات التي يرى إنها مقولات الذاتية – هي كلها جدلية: فالأوحد هو كل فرد يعارض الجميع، لكنه هو نفسه الجميع أيضاً. والوثبة جدلية، من حيث أنها في وقت واحد الهاوية والفعل الذي نجتاز به هذه الهاوية. والآن جدلية، فهي مجرد لحظة في الزمان لكنها يتخذ فيها أعلى وأهم القرارات وهي نقطة لقاء الأبدي بالزمان، والمفكر الذاتي رجل يعيش في الزمان لكنه يجاهد ويكافح لكي يدرك الأيدي ولكي يوحد بين الزمان والأبدية،

١ - J. Wahl; Etudes... p. 264.
٢ - Ibid; p.265.

بين المتناهى واللامتناهى – وحتى تعبير المفكر الذاتى عن نفسه لابد أن يتم بطريقة مناقضة: لأنه سيعبر عن نفسه – باستمرار– بطريقة غير مباشرة. وقل مثل ذلك فى الإيمان ذاته: فحركة اللايقين دليل على أننا على علاقة بالله، فهذا اللايقين هو علامة الإيمان. حين يكون الفرد غير متأكد من علاقته بالله، فإنه فى هذا الحالة يكون على علم بالله: تعساء هم أولئك الذين يعتقدون أنهم على علاقة مع الله، لأنهم – يقيناً – ليسوا كذلك وهكذا فإن من يكون على يقين بأنه محبوب لا يعرف الحب حقاً بدون مخاطرة لا يوجد إيمان وكلما كانت هناك – مخاطرة كان هناك إيمان، والمرء يتخذ القرار – قرار الإيمان – على ارتفاع عشرة آلاف ذراع فوق الماء [1]. فالإيمان بما أنه قرار ومخاطرة فهو – أساساً عبارة عن لا يقين ومن ثم فاللايقين هو علامة على يقين الإيمان – وقل مثل ذلك فى الأفكار الدينية الأخرى، فالخطيئة جدلية لأنها تبعد الإنسان عن الله لكنها هى نفسها التى تقربه من الله، والخطيئة الأولى لآدم عزلته عن بقية البشر لكنها وحدت الجنس البشرى كله، والله الحى يموت، الله القوى يهان، والله الأبدى يظهر فى الزمان، «والحقيقة الأبدية تكشف عن نفسها فى ضدها، تكشف عن نفسها فيما يخالف الأبدية، تكشف عن نفسها فى وجود زمنى، هذا فعلاً مفارقة. وهذا لا يحدث فى المعجزة التى يحدثها الله للإنسان» [2].

والمعجزة – نفسها – جدلية لأنها تخفى الله، وهى فى نفس الوقت دليل على وجوده والاختيار يسير نحو الضرورة أو عدم الاختيار «أليس تعبيراً لغوياً فريداً؟ – ومع ذلك عميق أن نقول هنا: لا توجد أية مسألة للاختيار.. وأنا أختار ذلك. وفضلاً عن هذا البيان فإن المسيحية تستطيع أن تقول لك: يجب أن تختار الأوحد الضرورى: «فأجاب المسيح وقال لها: مرثا، مرثا. أنت تهتمين وتضطرين لأجل أمور كثيرة، ولكن الحاجة إلى واحد» (لوقا ١٠ – ٤٢ – ٤٣)

---

١ - Cite par J. Wah Etudes: p. 51.
٢ - S.Kierkergaard: Journal (Extraits) Tome I p. 212.

لكن دون أن يكون هناك أى مجال للاختيار..»[1]. والإمكان والضرورة مرتبطان كما سبق أن ذكرنا، ووجود أحدهما بدون الآخر يجعل الأنا تقع فى اليأس، على نحو ما سنعرف بعد قليل. والمهم أنه فى جميع التصورات الوجودية التى صاغها كيركجور يلمع بريق المبهم لأن كل شئ فى صيرورة، كل شئ مبهم أو مزدوج الدلالة، وكل شئ يحوى تناقضاً، والأضداد حولنا فى كل مكان، والسبب واضح بالطبع؛ إنه ينظر إلى الوجود نظرة عاطفية فيجد «أن المرء لا يحصل على ما يرغب فيه إلا عن طريق ضده. وبواسطة الخطيئة وحدها يستطيع المرء أن يجد الغبطة»[2]. والمسيحية كلها جدلية. بمعنى أن الإيجابى لا نستطيع أن نصل إليه إلا من خلال السلبى. والحياة المسيحية هى حياة مرت بالموت فالروح تقتل لكى تعيش و«من أراد أن يخلص نفسه يهلكها ومن يهلك نفسه من أجل الإنجيل فهو يخلصها» (مرقص أصحاح ٨: ٣٥) وفى أعماق الليل يولد الضوء الساطع، وذلك الذى يتعذب هو الذى لم يتعذب بعمق بما فيه الكفاية، فلا بد أن نتعذب بالموت لكى نحصل على الدواء، لكى نحصل على هبة الروح، وليس هناك فى مجال الاعتقاد المسيحى شئ مباشر، كل شئ يعرف من خلاله ضده والإيجاب عن طريق السلب والتقاء الأضداد والمفارقات والصراع والتوتر وازدواج الدلالة.. إلخ. وهى كلها موجودة فى المسيحية بشكل يفوق الحصر، حيث أن كيركجور يذهب - فى النهاية - إلى أن كل ما هو مسيحى يحمل فى جوفه عنصراً جدلياً»[3]. فكل شئ يحتوى على مفارقة أو التقاء ضدين: «من يرفع نفسه يوضع، ومن يضع نفسه يرفع» (لوقا ١٨: ١٤) و«كل من له يعطى فيزداد ومن ليس له فالذى عنده يؤخذ منه..» (متى ٢٥: ٣٠ ومرقس ٤: ٢٥) والكمال الأعظم يعرف عن طريق هجره والتخلى عنه - واضطهاده والحقيقة تهان ويبصق

---

١ - S.Kierkergaard: Journal (Extraits) Tome 3 p. 335.

٢ - Cite par J. Wah Etudes; p. 142.(note 1).

٣ - S.Kierkergaard: The Jouraals (The last Years) Trans. By G. Smith p. 284.

الناس عليها، وتعرف العظمة بانعكاس المقلوب. والنجمة التى تتلألأ تبدو عالية جداً فى مكانها لكنها تبدو منخفضة جداً حين نراها على صفحة الماء . وإذا ما وضع المرء نفسه فى مكان أقل من العام دل ذلك على علوه وارتفاعه فعمق تواضعه هو الرمز والدليل على ارتفاع قدره وهذه الوحدة فى الثنائية هى خاصية الروح، والمعجزة ليست هى الله المنتصر، ولكنها الله فى ضعفها، الله يتعذب، الله المتألم الذى هو مفارقة وعشرة وفى كل مكان سوف نجد لعبة المتناقضات كما يقول لنا جان فال[1] . إن الحضور الكلى لله يرى من خلال عدم رؤيته أعنى بطريق غير مباشر، والسر والوحى والمحال واليقين واللايقين والسعادة والألم مرتبط بعضها ببعض بطريقة لا تنفصم، أو قل: إن الواحدة منها لا يمكن إن تعرف إلا من خلال الأخرى كما أن الجد لا يعرف إلا من خلال الهزل والمسيح هو النموذج والاستثناء فى آن معاً هو المخلص والحكم فى وقت واحد وعلى هذه الأرض لا يمكن أن ينكشف الحق إلا من خلال المحال.. L'absurde والارتباط بالسعادة اللامتناهية لا يمكن أن يكون إلا ألماً، كل شئ ينقلب وينتصب قائماً من جديد بغير انقطاع . وظهور الله لا يمكن أن يتم بطريقة فيها مفارقة: «قانون بعد الله وقربه هو كما يأتى: كلما عبرت الظاهرة ودلَّ الظاهر على أن الله لا يمكن أن يكون فى هذا المكان، كان معنى ذلك أنه موجود فيه. والعكس كلما عبرت الظاهرة عن أن الله قريب، دل ذلك على وجود مسافة بيننا وبينه» [2]. وفى الوقت الذى تأتى فيه المسيحية بأطيب الأخبار وأروع البشائر: «تعالوا إلىَّ يا جميع المتعبين والثقيلى الأحمال وأنا أريحكم..» (متى ١١/٢٨) فإنها تأتى أيضاً بأسوأ الأخبار وأشق المطالبات: «احمل صليبك واتبعنى» (متى ١٠/٣٨). «لا تظنوا أننى جئت لألقى سلاماً على الأرض، ما جئت لألقى سلاماً بل سيفاً، لأفرق بين الإنسان وأبيه، والابنة ضد أمها

١ - J. Wahl; Etudes... p. 143-144.

٢ - Jouraals (The last Years) Trans. By G. Smith p. 284.

والكنة ضد حماتها، من أحب أباً أو أماً أكثر منى فلا يستحقنى » (متى١١ – ٣٤ –٣٨) ولهذا كله كانت مفارقة وعثرة .. Scandale أمام العقل [١].

٣١٢ – لو أردنا، الآن، أن نلخص الخصائص الأساسية فى الجدل الكيفى عند كيركجور فى مقابل الجدل «الكمى» عند هيجل، فإننا نستطيع أن نحصر هذه الخصائص مع جان فال فى خمسة أشياء أساسية هى على النحو التالى:

أولاً: الجدل عند كيركجور هو جدل الإنسان الفرد؛ ولهذا فهو جدل منقطع ملئ بالوثبات والعزائم والقرارات والمفاجئات، وهو جدل الكيفى – ولهذا نراه يتألف من لحظات ليست متجانسة ومن وثبات وكيفيات وتحولات وتقلبات شأنه شأن العاطفة. فلم يعد هناك الاتصال الهيجلى ولم يعد هناك توسط بين اللحظات، بحيث ترتبط كل لحظة سابقة وتمهد للحظة القادمة، وتشكل اللحظات جميعاً فى النهاية سلسلة متصلة من الحلقات، وإنما هناك لحظات منفصلة تختلف قوة ودوماً وبقاءً. ومراحل الحياة الثلاث التى تحدث عنها كيركجور على اعتبار أن الأقسام الرئيسية (ألوان الحياة المختلفة) (الحسية – والأخلاقية – والجمالية) ليست مراحل مرتبطة تمهد كل منها للمرحلة التى تليها، كلا، وليس الانتقال من مرحلة إلى أخرى، تدريجياً، وإنما هو يتم عن طريق الوثبة. وتاريخ حياة الفرد لا يسير سيراً طبيعياً مستمراً من لحظة إلى أخرى وإنما هو يتكون من حركات فجائية وانتقال سريع من حال إلى حال. وكل حركة إنما تكون عن طريق الطفرة؛ إذ لا يوجد اتصال فى مجال العينى. إن الاتصال لا يوجد إلا عن طريق المجرد، فالأفكار المجردة هى وحدها التى يمكن جمعها والربط بينها وتكوين سلسلة متصلة الحلقات منها، أما اللحظة النفسية أو الحالة الانفعالية المشحونة بالعاطفة فإنها لا ترتبط بلحظة سابقة ولا بلحظة لاحقة.

---

١ – يترجم هذا اللفظ فى اللغة العربية عادة بالفضيحة، وهى ترجمة خاطئة بالنسبة لما يقصده كيركجور، أنه يعنى بها على وجه الدقة ما كان يعنيه السيد المسيح بقوله: « طوبى لمن يعثر فى..» (متى ١١ :٦). والقديس بولس فى قوله: «لليهود عثرة ولليونانيين جهالة». كورنثوس الأولى، الإصحاح الأول آية ٢٢ – ٢٣.

ويذهب كيركجور إلى أن الأفكار العظيمة (وهذا هو رأى نيتشة أيضا) لا تظهر إلا فجأة، وهو يشبهها بقفزة الوحش المفترس ووثبة النسر، وانفجار الإعصار: «يستعد الوحش المفترس فى البداية فى صمت وليس ثمة بين الحيوانات الأليفة ما يكون فى صمت مماثل» [1]. وهذه اللحظات على الرغم من أنها لحظات عبور من مرحلة إلى أخرى أو من حال إلى حال فإنها اللحظات التى نشعر فيها أننا أصبحنا أشخاصاً آخرين، ولا يمكن مع ذلك أن نلاحظها - إننا نشعر بها لكنا لا نستطيع قط الإمساك بها. والرجل الجدلى يؤكدها؛ لأن الوقوف بجوار الفروق والاختلافات المطلقة والتمسك بها وتأكيدها والعمل علي دعمها هى التى تشكل الرجل الجدلى الحقيقى. إن الجدل الكمى يضع مستويات أو معادلات، أما الجدل الكيفى فهو يضع اختلافات وفروقاً [2].

ثانياً: الخاصية الثانية للجدل الكيفى عند كيركجور هى أنه جدل ذاتى يعبر عن الجانب الداخلى فى الإنسان الفرد. إن كيركجور «يدرك الجدل على أنه جدل ذاتى وعاطفى، وليس عنده مجرد تتابع أفكار، وإنما يرتبط الجدل بالتعاطف. وهو يرفع العاطفة إلى أعلى درجة ويجعلها تلقى حراراتها بكثافة عالية فى نفس الوقت الذى يولّد فيه العاطفة ويستثيرها، ولدينا الجدل الغنائى الذى وصفه لنا كيركجور فى كتابه «الخوف والقشعريرة» [3].

والواقع أنه من المستحيل أن يوجد الفرد وأن يفكر فى وجوده دون أن يعبر عن عاطفة ما؛ لأن الوجود - كما يقول لنا كيركجور مراراً- عبارة عن تناقض هائل، والموجود الفرد يعيش هذا التناقض؛ وهو لهذا مشحون عاطفياً بكثير من الأفكار، لكنها «هى نفسها أفكار ملتهبة وليست موضوعية..» ولقد أخطأ القرن التاسع عشر - وخصوصاً هيجل - حين فصل بين الجدل والتعاطف،

---

١ - Cite par J. Wah Etudes Kierkehaardiennes p. 144.

٢ - J. Wahl; Etudes p. 145.

٣ - Ibid.

واحتفظ بالتعاطف للشعور وحده، وحرم الشعور من الجدل، كما حرم الجدل من حركة العاطفة، وجعل العقل هو وحده الجدلى، والحركة المنطقية - وهى حركة مجردة تماماً - حركة جدلية.

ثالثاً: الخاصية الثالثة للجدل الكيفى عند كيركجور هى أنه جدل لا تُحَلّ متناقضاته ولا يلغى الصراع بين الأضداد فى مركب أعلى كما هى الحال فى الجدل الكمى الهيجلى، فليس هناك رفع.. Aufhebung وإنما الجانب الداخلى فى الإنسان مرجل يغلى دون أن يكف لحظة واحدة عن الغليان، والموجود الفرد يعيش دائماً فى توتر مرعب، وهو لا يختار أحد النقيضين ولكنه يختارهما معاً، إنه يختار وحدة هذين المتناقضين فى تناقضهما ذاته ويتمسك بهما معاً. وبهذا المعنى تكون المسيحية حين تحقق وحدة الأضداد هى القمة التى يصل إليها الجدل. ونستطيع أن نقول إن الجدل الكيفى عند كيركجور يحتفظ دائماً بالإحساس بالإثم والخطيئة، والجدل الكيفى يحتفظ بهذه الفكرة لأنه جدل وجودى، وهو يواصل الاحتفاظ بها لأن الأضداد فيه لا تختفى والصراع لا تخف حدته.

ونحن هنا نجد فكرة الذاتية وفكرة وحدة المتناقضات مرتبطتين؛ فالعاطفة ترتبط باستمرار بالمفارقة [١].

رابعاً: الخاصية الرابعة للجدل الكيفى عند كيركجور فى مقابل الجدل الكمى الهيجلى هى أن الجدل ليس هو المطلق؛ إن الجدل ليس له أصل فى ذاته وليس هو نفسه غاية وإنما هو وسيلة فحسب، إنه يقودنا نحو المطلق. وهكذا لا يفسر الجدل بأفكار محايثة وإنما يفسر بدفعة آتية من الله؛ وهكذا يدور الجدل بين حدين: الوجود، والمطلق. ومن هنا جاءت تلك الصيرورية وذلك الجهد الذى لا ينقطع للجدل عند كيركجور - وهو لن يصل أبداً إلى الطمأنينة التى ينشدها الفيلسوف الهيجلى فى الفكرة الشاملة.

---

١ - J. Wahl; Etudes p. 146.

خامساً: إذا كان كيركجور ينقد باستمرار فكرة النفى الهيجلية، فإن فكرة الجدل عنده – كما هى الحال عند هيجل– مرتبطة بفكرة النفى. صحيح أنه يقول: «إن النفى هو مترجاك فى الفلسفة الهيجلية على اعتبار أنه حذف ووضع فى آن معاً أو سلب وإيجاب فى نفس الوقت فهو أشبه بمترجاك فى قصة موليير الشهيرة، لكنا لا نعدم فى الوقع أن نجد فكرة السلب قائمة فى قلب الجدل الكيركجورى، وإن كان كيركجور يفسرها تفسيراً ذاتياً عاطفياً؛ فالنفى هو هذا الضيق الأبدى للفكر والذى لا يستطيع الفكر أن يوقفه لحظة واحدة لأنه هو الذى يحركه. . لكن النفى عنده يرتبط بالذاتية؛ فالسلب هو تحديد وتعيين للذات من حيث هى حرة، وهو مهماز للذاتية. والروح والزمان واللامتناهى هى كلها تصورات سلبية، والفكر الذاتى هو ذلك الذى يعرف سلبية المتناهى. وفى الخطيئة يشعر المفكر الذاتى بالسلب إلى أقصى حد، لكن كيركجور يلح على أن السلب ينبغى ألا يختفى فى الإيجابى: «ينبغى ألا يرفع – بالمعنى الهيجلى للكلمة – بل ينبغى أن يكون قائماً باستمرار، حاضراً لا ينقطع فى قلب الإيجابى. وهو موجود فى صورة الوعى الحاضر بالخطيئة، وفى صورة غفران الخطايا، وفى صورة اللايقين» [١].

وسوف نجده أيضاً فى صورة اليأس.

---

١ - J. Wahl; Etudes p. 148.



الفصل الثانى

مقولات عاطفية

«الأفكار الثابتة هى أشبه ما تكون بتشنج العضلة ،عضلة القدم مثلاً: أفضل علاج لها أن تسير عليها . . .»

كيركجور: اليوميات جـ ١ ص ٨٠



أولاً: مقولة اليأس

(ا) كلية اليأس وشموله

٣١٤ - سوف نعرض فيما يأتى لبعض المقولات العاطفية الهامة التى تبين لنا بأوضح صورة جدل العاطفة عند كيركجور، وسوف نهتم أساساً بمقولتى اليأس والقلق على اعتبار أنهما أكثر من غيرهما التصاقاً بالذاتية والجانب الداخلى للموجود الفرد، فضلاً عن أن كيركجور نفسه اهتم بهما اهتماماً خاصاً فأفرد لكل منهما كتاباً قائماً بذاته، فحلل اليأس فى كابه «المرض حتى الموت» كما حلل القلق فى كتابه «مفهوم القلق». على أننا سوف نعقب على هاتين المقولتين بفكرة موجزة عن الحل الذى يقترحه كيركجور لليأس والقلق وهو الإيمان، والإيمان بالمفارقة بصفة خاصة.

٣١٥ - الفكرة الأولى التى يعرضها علينا كيركجور هى أن اليأس كلى وشامل فهو على حد تعبيره أعدل الأشياء قسمة بين الناس، إنه الظاهرة البشرية الطبيعية إذ لا يوجد على ظهر الأرض إنسان واحد تخلو نفسه تماماً من اليأس. كما أنه ليس على وجه الأرض إنسان واحد يخلو جسمه تماماً من كل مرض، وإذا كان الأطباء يقررون أنه يكاد لا يوجد شخص واحد يتمتع بصحة كاملة، كذلك يمكن للمرء أن يقول إنه لا يوجد بين الناس شخص واحد ليس فى يأس بطريقة ما: لا يوجد موجود بشرى تخلو نفسه تماماً من كل آثار الانزعاج أو الجزع أو الضجر أو اليأس أو أية صورة من صور التمزق الباطنى. وكما أن الإنسان يمضى فى حياته المألوفة وهو يحمل فى داخله جرثومة هذا المرض الجسمى أو ذاك، فكذلك مرض الروح وهذا المرض هو اليأس: «وقد تبدو مثل هذه النظرة عند كثير من الناس مفارقة، وممعنة فى المبالغة والشطط. كما أنها قد تبدو قاتمة وكئيبة بل موغلة فى التشاؤم والكآبة، لكنها ليست شيئاً من ذلك

على الإطلاق، إنها ليست قاتمة بل هى على العكس تحاول أن تلقى الضوء على موضوع يترك عادة فى غموض وظلام. وهى ليست كئيبة بل على العكس هى نظرة علو وتسام مادامت تنظر إلى كل إنسان من زاوية أعلى مطلب فيه وهو المطلب الروحي. كلا ولا هى مفارقة بل هى على العكس إدراك وفهم فيهما اتساق ومن ثم ليس فيها شئ من المبالغة»[1]. إن خبرة اليأس تلبى مطلباً روحياً هاماً – فيما يعتقد كيركجور – يفرض نفسه على الإنسان وهذا المطلب يدعو الإنسان، إلى أن يكون روحاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة إذ لو ظل الإنسان مجرد جسم مادى أو مجرد حيوان لما وجد اليأس سبيله إليه. إن النظرة المألوفة «المبتذلة» إلى اليأس تظل قانعة بالمظاهر وهى لهذا نظرة سطحية، أعنى أنها ليست نظرة على الإطلاق فهى تزعم أن كل إنسان لابد أن يعرف بنفسه أفضل من أى شخص آخر ما إذا كان فى حالة يأس أم لا. وعلى ذلك فمن يقل إنه فى يأس ينظر إليه فى يأس ومن لا يعتقد أنه فى يأس، يصبح سليماً معافى. وهكذا يتحول اليأس إلى ظاهرة نادرة للغاية مع أنه فى الواقع ظاهرة عامة تماماً، والحق أنه ليس النادر أن يحيا الإنسان فى يأس بل النادر أن يحيا إنسان بلا يأس.

٣١٦ – إن النظرة السوقية «المبتذلة» تنظر إلى اليأس نظرة ضحلة للغاية فتتغاضى عن أمور كثيرة جداً؛ فهى تتغاضى تماماً عن واقعة هامة هى أن إحدى صور اليأس هي على وجه الدقة ألا يكون لدى الإنسان وعى صريح به، أعني ألا يشعر بهذا اليأس. وهذه النظرة تقع فى نفس الخطأ بالنسبة للجسم حين تقنع بما يزعمه المرء من أنه يتمتع بصحة جيدة لمجرد أنه لا يشعر بأى مرض أو بأى عرض من أعراض المرض؛ «غير أن الخطأ فى الحالة الثانية أكثر

---

١ - S. Kierkegaard: the sickness Unto Death - Eng. Trans. by W. Lowrrie p.p.155. and Traite du Desespoir - Trad. Fran.p. 72-73 (Idee N.25) .

عمقاً؛ لأن لديها فكرة ناقصة أشد النقصان عن الروح أكثر من فكرتها الناقصة عن المرض والصحة. وبدون فهم الروح من المستحيل أن نفهم اليأس؛ إنهم يقولون لنا إن الإنسان سليم حين لا يشكو هونفسه من مرض ما، ولكن الطبيب ينظر إلى المرض نظرة مخالفة فهو يعرف أنه كما أن هناك مرضاً وهمياً متخيلاً فهناك صحة وهمية. ولهذا فإن الطبيب الكفء يعلم تماماً أنه ينبغي ألا يثق ثقة مطلقة فيما يقوله المرء عن حالته الصحية. ولو أنه وضع ثقة كاملة فيما يقوله عن حالته الصحية - سواء أكان مريضاً أم سليماً - لما كان ثمة ما يدعو لوجده كطبيب؛ إذ أن الطبيب ليس عليه أن يصف الدواء والعقاقير وحدها وإنما عليه ما هو أهم؛ أن يعرف المرض، وبالتالى أن يعرف منذ البداية ما إذا كان المريض المزعوم مريضاً حقاً أو ما إذا كان السليم المزعوم سليماً حقاً، وتلك هى الحال نفسها مع طبيب الأرواح حين يعالج اليأس فهو يعرف ما اليأس وهو على اتصال مباشر به، ومن ثم لا يقنع بما يؤكده المرء عن نفسه من أنه ليس فى حالة يأس..»[1].

٣١٧ - لاحظ أن كيركجور يلفت النظر إلى أمرين هامين؛ الأول: أن هناك نظرتين إلى اليأس وهما:

١ - النظرة السطحية السوقية التى لا ترى ما فى حالات اليأس من جدل.

٢ - النظرة الجدلية التى تنظر إلى اليأس فترى أن غيابه دليل على وجوده.

إن النظرة السوقية المبتذلة تتغاضى - فيما يقول كيركجور - عن واقعة هامة هى أن اليأس جدلى الطابع أكثر بكثير من الأمراض الجسمية المألوفة؛ وذلك لأن اليأس هو مرض الروح. وهذا الطابع الجدلى أو الكيف الجدلى إذا ما فهم فهماً سليماً يجلب معه آلافاً من الخصائص والكيفيات تحت مقولة اليأس، لأنه قد يقتنع الطبيب فى حالة من الحالات بأن شخصاً ما فى صحة جيدة ولكنه

١ - S. Kierkegaard: the sickness p.156 et Trad. Fran.p. 74-75.

يصبح مريضاً فى لحظة أخرى ويكون الطبيب محقاً حين يؤكد أنه كان سليماً حين فحصه فى البداية ثم انقلب فى لحظة أخرى مريضاً، أما فى حالة اليأس فإن الأمر يختلف؛ فبمجرد ما يظهر اليأس عند شخص ما يظهر أن هذا الشخص كان فى يأس من قبل بل كان فى يأس طوال حياته، وأن غياب اليأس عنه لم يكن إلا من حالات وجوده. وهكذا يلتقى السلب والإيجاب فى مقولة اليأس، والوعى واللاوعى، هما صورة أخرى من الصور الجدلية التى يوجد عليها اليأس. وليس اليأس أكثر جدلية من المرض فحسب بل إن أعراضه كلها جدلية ولهذا السبب تجد أن النظرة السطحية سرعان ما تنخدع حين تحدد ما إذا كان اليأس حاضراً أم لا، لأن القول بأنك لست فى يأس قد يعنى أنك فى يأس – كما سبق أن ذكرنا– لكنه قد يعنى أيضاً أنك تخلصت من اليأس. والإحساس بالسلام والطمأنينة قد يكون تعبيراً عن يأس تام، وقد يعنى أن الإنسان قد تغلب على اليأس وأصبح فى سلام. ومن هذه الزاوية فإن اليأس لا يمكن أن يشبه أمراض البدن، لأن القول بأنك لست مريضاً لا يمكن أن يعنى أنك مريض. ولكن القول بأنك لست يائساً قد يعنى أنك يائس: «ليس صحيحاً أن نقول فى حالة اليأس كما تقول فى حالة أمراض البدن: – إن الشعور بالوعكة هو المرض. كلا على الإطلاق، إن الشعور بالوعكة فى حالة اليأس – جدلى هو الآخر إذ أن عدم شعور المرء بالوعكة يعنى بالضبط أنه فى حالة يأس» [١].

(٢) أشكال اليأس

٣١٨ – اليأس عند كيركجور صوره عديدة، وهى كلها ترجع فى النهاية إلى اضطراب الأنا مع نفسه، فالذات كما سبق أن رأينا ليست معطاة وإنما المعطى هو إمكانية فحسب: «فالإنسان يريد ذاتاً معينة وهو لهذا يهرب من

---

١ - S.Kieregaard: P. 157 - 158 and trd.fr. P. 76.

ذاته الحالية، وهو فى الحالتين : الحالة التى يبحث فيها عن نفسه والحالة التى يهرب فيها من نفسه - لا يمتلك ذاتاً. وهاتان الصورتان من صور اليأس غالباً ما يصعب التفرقة بينهما، فهما وجهان لظاهرة واحدة هى اضطراب الأنا مع نفسه، ومن هنا نجد الضعف والتحدى ورفض الذات، والتلذذ الإرادى بالذات تمتزج الواحدة بالأخرى [١].

٣١٩ - ويعتقد كيركجور أننا نستطيع أن نكشف عن ألوان كثيرة من اليأس لو أننا أمعنا النظر فى العوامل التى تتألف منها الذات، فالذات عنده عبارة عن مركب : يتألف من المتناهى واللامتناهى. والمركب عبارة عن علاقة، والعلاقة ترتبط بنفسها ومن ثم فهى تعنى الحرية فالذات هى الحرية، لكن الحرية هى الجدل القائم بين مقولتى الإمكان والضرورة[٢].

٣٢٠ - إذا كانت الذات مركبة من عاملين هما اللامتناهى والمتناهى، أو هما الضرورة والإمكان.. إلخ، فإن هذا المركب هو نفسه أساس اليأس «إذ لو لم يكن هناك مركب ما استطاع الإنسان أن ييأس» - وذلك يعنى أن عملية التأليف هذه عامل أساسى فى اليأس وسوف يتنوع ويتعدد تبعاً لوضع العوامل التى تتألف منها الذات. وكما يقول جان فال بحق : «إننا لكى نفهم نظرية اليأس عند كيركجور ينبغى علينا أن نضع فى اعتبارنا نظرية الأنا والوجه المزدوج للأنا : وحدة المتناهى واللامتناهى.. إن اليأس يعتمد باستمرار على علاقة خاطئة بين الإنسان ونفسه» [٣] فما الذى يعنيه ذلك..؟ وكيف يمكن للذات أن تكون على علاقة خاطئة بنفسها...؟

٣٢١ - الذات عند كيركجور - كما قلنا - تتألف من المتناهى واللامتناهى وهو مركب غايته أن تصبح ذاتاً ويتحقق : «ولكن يعنى أن تصبح

---

١ - J. Wahl,: Etudes..: p.75.

٢ - Kierkegaard: the sickness p.162- and Trad fr p.76.

٣ - S. Kierkegaard: the sickness p.163 Trad.fr. p.84-85.

ذاتاً هو أن تصبح عينية، ومعنى أن تصبح عينية هو ألا تصبح متناهية ولا غير متناهية؛ لأن ذلك الذى يصبح عينياً هو المركب. ومن ثم فإن التطور يعتمد على الانتقال من ذات معينة بشكل لا متناه عن طريق عملية جعل الذات لا متناهية، والعودة إلى الذات بشكل لا متناه عن طريق جعل الذات متناهية. وإذا لم تصبح الذات نفسها تكون فى يأس سواء عرفت ذلك أم لا. ومهما يكن من شئ فإن الذات فى كل لحظة من لحظات وجودها تمر بصيرورة مستمرة؛ لأن الذات التى هى بالقوة ليست بالفعل إنها فقط تصير إليه. وإذا لم تصبح الذات خلال عملية الصيرورة هذه ذاتها الخاصة؛ فذلك يأس»[١]. ومن هنا فسوف تنقسم ألوان اليأس تبعاً لتكوين الذات، فهناك يأس اللامتناهى، وهناك أيضاً يأس المتناهى، وإذا ما تساءلنا كيف يمكن لى أن أعرف أن هذا اليأس هو يأس اللامتناهى..؟ كانت الإجابة أن المعرفة لابد أن تكون جدلية إذا لابد أن أعرف نوع اليأس عن طريق العامل المضاد؛ البحث عن المتناهى يعنى اليأس وهذا هو يأس اللامتناهى؛ «ومعنى ذلك أن وصف اليأس لا يكون ممكناً إلا عن طريق ضده.. وكل موجود بشرى يقال إنه يصير أو يريد أن يصير لا متناهياً فحسب فهو فى يأس، لأن الذات مركب؛ فيه العنصر المتناهى هو عامل التحديد، أما اللامتناهى فهو عامل الإتساع ومن ثم فيأس اللامتناهى هو التخيلى أو هو اللا أحد..» وهذا يذكرنا بما سبق أن قلناه عن الصراع العنيف الذى كان يشعر به كيركجور بين الروح والجسد، ذلك الجسد الشائه، أو ذلك العامل المتناهى الذى يحدده باستمرار. أما الروح فهى عامل اللامتناهى، هى الإمكانية، هى الخيل والانطلاق.

٣٢٢ - العنصر اللامتناهى فى الذات يرتبط بالخيال والخيال، بدوره يرتبط - كما يقول كيركجور - بالوجدان والإرادة والمعرفة. وهكذا يمكن أن تكون لدينا معرفة تخيلية وإرادة تخيلية ووجدان تخيلى. والخيال بصفة عامة هو الوسط الذى تتم فيه عملية جعل الذات متناهية وهو ليس ملكة وسط ملكات

---

١ - Ibid.

أخرى، بل هو ملكة الملكات جميعاً - إن صح التعبير- فما يشعر به المرء وما يعرفه وما يريده يعتمد فى النهاية على ما يتخيله، وهذا الخيال هو الفكر الذى يخلق اللامتناهى، ومن هنا كان «فشته» على حق فى قوله «إن الخيال هو أصل المقولات جميعاً» (١). وهذا الخيال هو الذى ينقل الإنسان إلى اللامتناهى وهو قد يبعده عن نفسه ومن ثم يمنعه من أى يعود إلى نفسه (٢).

٣٢٣ - وإذا كان اللامتناهى يرتبط بالخيال، ويرتبط الخيال بالوجدان والمعرفة والإرادة فإننا سوف نصل من ذلك إلى وضع الذات فى حالات ثلاث:-

أ - حين يصبح الوجدان خيالياً فإن الذات ببساطة تتبخر رويداً رويداً. حتى تصبح فى النهاية مجرد حساسية تبلغ درجة من اللا إنسانية حتى أنها لا تنطبق على شخص قط: «كما أن المريض بمرض الروماتيزم لا يستطيع أن يتحكم فى مشاعره وأحاسيسه الجسمية التى تكون تحت رحمة درجة حرارة الجو فيشعر لا إرادياً بتغير الجو.. إلخ، فكذلك الحال مع الشخص الذى يصبح وجدانه خيالياً. إنه يصبح بطريقة ما لا متناهياً، ولكن ذلك لا يعنى أنه يصبح ذاته شيئاً فشيئاً بل على العكس إنه يفقد نفسه بالتدريج» (٣).

ب - وتلك هى النتيجة نفسها مع المعرفة حين تصبح خيالية فقانون تطور الذات وتقدمها - إن كانت حقاً سوف تصبح ذاتاً - هو أن المعرفة لابد أن تسير موازية للوعى، فكلما ازدادت المعرفة ازدادت معرفة المرء بنفسه وإلا فسوف تتحول المعرفة إلى غول يلتهم الذات: «حيث يبنى الإنسان ذاته بإسراف وتبذير شديدين» (٤).

وتلك هى الحال أيضاً مع الإرادة؛ فهى عندما تصبح خيالية تتبخر الذات

---

١ - Ibid. p. 164 - 165; et p.85.

٢ - Ibid.

٣ - Ibid. p. 164; and p.87.

٤ - Ibid. p. 165; and p.89.

شيئاً فشيئاً، لأنها عندما تكف عن أن تكون عينية بقدر ما هى مجردة فإن أهدافها وعزائمها تغرق فى اللامتناهى بدلاً من أن تكون تحت تصرف الذات.

٣٢٤ – وعندما يصبح الوجدان والمعرفة والإرادة أموراً خيالية بهذا الشكل فإن الذات بأسرها يمكن أن تغرق فى الخيال، وأن تتلاشى شيئاً فشيئاً.. لكن ذلك لا يعنى – كما يقول كيركجور– انعدام الوجود على الإطلاق: «فإنه مع ذلك قد يصبح قادراً على أن يحيا ويواصل حياته وأن يصبح إنساناً يشغل نفسه بالأشياء الزمانية وأن يتزوج وأن ينجب أطفالاً وأن يكتسب احترام الآخرين وتقديرهم. وقد يلاحظ أحد أنه – بمعنى أعمق من ذلك كله – ينقصه الذات لأن الذات ليست من تلك الأشياء التى تحدث ضجة كبيرة فى العالم إذا ما نقصت أو فقدت: إن الذات هى الشئ الذى لا يعيره الناس أقل اهتمام.. والخطر الكبير – وهو خطر أن يفقد المرء ذاته الخاصة – هو أن يمر الأمر بهدوء كما لو لم يكن قد حدث شئ مع أن كل شئ آخر يفقده المرء يكون موضع ملاحظة: فقد ذراع، أو ساق، أو خمسة دولارات أو زوجة» [١].

٣٢٥ – كانت هذه الصور السابقة لليأس نتيجة للعامل الأول الذى تتألف منه الذات وهو اللامتناهى، فهى إذن صور اليأس اللامتناهى الذى ينتج لنقص الطرف الآخر وهو المتناهى. ويمكن أن نقول إن هناك صورة أخرى لليأس هى يأس التناهى الذى يرجع إلى نقص اللامتناهى: «وحقيقة ذلك تأتى كاليأس السابق من القول بأن الأنا هى مركب عاملين أحدهما يضاد الآخر. وفى الوقت الذى كان فيه اللون الأول من اليأس يغوص فى التناهى ويفقد ذاته، فإن اللون الثانى من اليأس يسمح لذاته أن يغشها الآخرون برؤية حشد من الناس والانغماس فى كل شؤن العالم ويصبح حكيماً يعرف سير الأشياء فى هذه الدنيا، ومثل هذا الإنسان ينسى نفسه، وينسى اسمه..» [٢]. وتلك هى الحال التى يقع

---

١ - Ibid.

٢ - Ibid. p. 166; and p.89.

فيها الرجل الجمالى أو الحسى فى المرحلة الأولى من مراحل الحياة الثلاث عند كيركجور لأنه يعيش حياة جسدية مستمتعاً بكل لحظة من لحظات حياته مبدداً ذاته فى حياة اللهو والفجور، ولقد وصفها كيركجور وصفاً رائعاً فى « يوميات مغو » [(١)].

٣٢٦ - وإذا كان هذا الشكل الأول يرجع إلى العاملين اللذين تتألف منهما الذات فإن هناك شكلاً آخر يرجع إلى عاملين تتألف منهما الذات أيضاً وهما: الإمكان والضرورة. « فالإمكان والضرورة عاملان جوهريان للأنا لكى تصير أنا، أعنى لكى تصير ذاتاً. وكما أن المتناهى واللامتناهى ينتميان إلى الذات فكذلك الإمكان والضرورة فالذات بغير إمكان تقع فى اليأس، وبغير الضرورة تقع فى يأس آخر..» [(٢)].

٣٢٧ - ويأس الإمكان يرجع إلى نقص الضرورة. وصحة هذه القضية يرجع فيما يقول كيركجور إلى الموقف الجدلى الذى ننظر فيه إلى الذات فنجدها نسيجاً من الإمكان والضرورة.

وكما أن المتناهى كان عامل التحديد فى علاقته بالمتناهى، فكذلك الضرورة فى علاقتها بالإمكان - هى التى تقوم بدور المراجعة والتحديد (أو قل إنها الجسد الشائه الذى يظهر من جديد فى صورة عامل الضرورة)؛ والذات ممكنة بقدر ما هى ضرورية، فعلى الرغم من أنها ذات إلا أنها لم تصبح بعد هذه الذات، وهى بمقدار ما تكون بذاتها فهى ضرورة، وبمقدار ما يكون عليها أن تصبح ذاتها فهى إمكان.

لكن إذا ما فاق الإمكان الضرورة وطغى عليها فإن الذت تهرب من

---

١ - Le Journal du seducteur. وهى تترجم فى اللغة العربية فى كثير من الأحيان: « يوميات غاو» وهو خطأ إذ المقصود العكس أعنى الشخص الذى يغوى الآخرين ويستدرجهم إلى الخطيئة والضلال.

٢ - Ibid. p. 168; and p.93.

نفسها وتفقد نفسها فى الإمكان بحيث لا يكون ثمة ضرورة تعود إليها : فى هذه الحالة يكون هذا اليأس هو يأس الإمكان، فالذات تصبح إمكانية مجردة تحاول أن تخلص نفسها من التخبط فى الممكن لكنها تغوص فيه دون أن تتزحزح عن مكانها ودون أن تنتقل إلى أن مكان لأن مكانها الحقيقى هو الضرورة، أعنى أن تصير ذاتاً [(١)].

٣٢٨ – إن حقل الإمكانيات يبدو أمام الذات متسعاً أكثر فأكثر وتصبح الأشياء ممكنة إذ لا شئ منها قد تحقق وأصبح واقعاً بالفعل فيبدو أمام الذات أن كل شئ ممكن، وتلك هى الحالة التى تلتهم فيها الهاوية الأنا أو الذات. كل شئ ممكن لكن الفرد لايكون شيئاً غير سراب. إن ما ينقص الذات فى يأس الإمكان هذا هو الحقيقة الفعلية ولهذا ترى الناس تصف فلاناً من الناس بأنه غير واقعى Unreal لأنه كثير الإمكانات: «لكن ارجع البصر كرتين تجد أن ما ينقص هذا الرجل حقيقة هو الضرورة؛ لأنه ليس صحيحاً كما يذهب الفلاسفة أن الضرورة هى وحدة الإمكان والفعل كلا، بل إن الفعل هو وحدة الإمكان والضرورة. ولا يرجع إغراق الأنا فى الممكن إلى نقص فى القوة: إن ما ينقص الذات حقيقة هو قوة الطاعة: أن يخضع المرء للضرورة أو إلى ما يسمى عادة بحدودنا الداخلية، أعنى أن يعرف المرء حدّه وأن يلزمه كما يقولون. ومن ثم فإن مثل هذه الذات لا تكمن فى أنها لم تصل إلى شئ فى هذا العالم وإنما فى أنها تدرك ذاتها، لم تدرك أن هذه الذات هى شئ محدد تماماً هى شئ متعين بحدود وبالتالى فهى الضرورة» [(٢)].

وإذا ما نظر المرء فى مرآة ذاته فإن المطلوب منه كما يقول لنا كيركجور هو أن يعرف نفسه، فإذا ما نظر إلى ذاته فى المرآة ولم يعرف نفسه فإنه لا يكون قد رأى ذاته بل رجلاً فحسب، مجرد إنسان. إن مرآة الإمكانية ليست

---

١ - Ibid. p. 169; and p.94.

٢ - Ibid.

عادية، ولهذا فينبغى استخدامها بغاية الحذر والحرص، إن الذات التى ترى أمامها كذا وكذا من الممكنات لم ترى إلا نصف الحقيقة فحسب وهى فى حقل الممكنات لا تزال بعيدة عن نفسها؛ لاتزال فى منتصف الطريق: فالإمكانية هى أشبه ما تكون بالطفل الذى يدعوه صديقه للمشاركة فى قطعة لذيذة من الحلوى فيسرع ويقول: نعم. لكن السؤال بعد ذلك هو: هل يسمح له والداه بالذهاب...؟ والوالدان هنا يمثلان الضرورة [1].

٣٢٩ - كانت صورة اليأس السابقة ناتجة من نقص الضرورة، لكن هناك صورة أخرى عكسها وهى صورة اليأس الذى يرجع إلى نقص الإمكان: «إذا ما شبهنا الميل إلى الجرى والارتماء فى أحضان الممكن بمجهودات الطفل فى نطق الألفاظ فإن الإمكان يشبه الطفل الأخرس أو الأبكم: فالضرورة تشبه مجموعة من الحروف الصامتة أو الساكنة يلزم لنطقها أن يكون هناك إمكان، وحين ينقص هذا الإمكان يقع المرء فى يأس» [2].

٣٣٠ - والواقع أن الإمكان عند كيركجور هو الرئة التى تتنفس بها الذات، ولهذا فإن الإمكان يجعلها تختنق؛ «لأن الإمكان هو القوة الوحيدة للخلاص. وحين يسقط أحد الناس مغشياً عليه نرى الناس يصيحون ماء! ماء! ماء كولنيا! نقط هوفمان [3]. أما فى حالة الشخص الذى ييأس فإن الصياح يكون: إمكان دبر لى إمكان! اعطنى إمكان! إمكان! فالإمكان هو العلاج الوحيد المنقذ. اعط الشخص اليائس إمكاناً تراه ينتعش من جديد ويبدأ مرة أخرى فى الحياة [4]. ولهذا ترى الفيلسوف الجبرى أو الحتمى فى يأس قاتل؛ لأن كل شئ عنده ضرورى، فهو لا يرى إلا الضرورة وحدها: وهو أشبه ما يكون

---

١ - Ibid. p. 170; and p.97.

٢ - Ibid.

٣ - أوجست فلهلم هوفمان (١٨١٨ - ١٨٩٢). عالم كيميائى ألمانى.

٤ - Ibid. P. 172 - and Trad. Fr. P. 97.

بالملك الذى مات جوعاً لأن طعامه كله تحول إلى ذهب. إن الذات مركب من الإمكان والضرورة وهما شرطا بقائها ودوامها؛ إن الذات كالتنفس تعيش على الشهيق والزفير فهى إن تخلت عن اللامتناهى أو المتناهى هلكت، وإن فقدت الممكن أو الضرورى اختنقت. إن أنا الرجل الحتمى لا يمكن أن يتنفس لأنه من المستحيل أن تتنفس الضرورة وحدها، فالضرورة إذا ما أخذت بذاتها خنقت الموجود البشرى» [(١)].

٣٣١ - ليس ثمة ما يدعو إلى الاستطراد طويلاً فى مقولة اليأس الكيركجورية وإنما حسبنا أن نقول إنها إحدى المقولات العاطفية التى تكشف أوضح ما يكون عن طابع الجدل العاطفى الكيفى عند كيركجور، فهى لقاء وتوتر وصراع مستمر بين ضدين؛ فاليأس جمع بين أضداد. فأنا ذات ولست ذاتاً، وأنا إمكان ولست إمكاناً فى وقت واحد.. إلخ. ونحن لا نستطيع أن نعرف نوع اليأس إلا عن طريق هذا الضد الآخر. فهناك - كما يقول جان فال - حركة مستمرة نحو المتناهى وحركة نحو اللامتناهى وعندما تكمل الواحدة منها بمفردها يكون هناك يأس [(٢)]. فضلاً عن ذلك فإن اليأس يكشف عن نفسه بطريقة جدلية فهو موجود وغير موجود فى آن واحد، أعنى هو موجود والفرد لايشعر به أو هو لا يعى أنه فى حالة يأس، وغيابه دليل على وجوده «ومتى أدرك اليأس مكانه أمام الله تحول إلى خطيئة، لكن لليأس فضلية أيضاً فهو بداية البحث عن الحقيقة» [(٣)].

ويبدو الطابع الجدلى لليأس أيضاً لو أننا تساءلنا: هل اليأس نعمة أم نقمة؟ هو الاثنان معاً لو نظرنا إليه بنظرة جدلية خالصة. فإذا ما نظر المرء إلى فكرة اليأس المجردة أن يضع فى اعتباره اليأس العينى المحدد يمكن القول بأن

---

١ - S. Kierkegaard: the sickness p.173- and.p.100.

٢ - J. Wahl,: Etudes..: p.71.

٣ - Ibid.

اليأس ميزة كبرى أو نعمة ضخمة، فإمكان هذا المرض ميزة يتمتع بها الإنسان دون الحيوان.. واليأس من ناحية أخرى نقمة، إنه الهلاك الأبدى أو هو خسران النفس» [١]. وهذا يجعلنا نقول إن اليأس عند كيركجور ليس يأساً خالصاً وإنما هو ينطوى على أمل فى الخلاص، أعنى أنه يتضمن فى باطنه الأمل، وربما كانت كلمة اليأس الفرنسية .. Desespoir تعبر عن فكرة كيركجور أدق تعبير حيث تحمل فى ثناياها كلمة الأمل.. Espoir. إن اليأس هو الغسق الذى يحمل فى طياته تباشير الفجر! وهو ما عبر عنه كيركجور فى قوله: «إننى لأهوى الموجة العاتية؛ لأنها هى التى تهبط بى إلى أعماق اليم، وهى التى تحملنى أيضاً على أجنحتها القوية إلى ما وراء النجوم» [٢].

---

١ - S. Kierkegaard: the sickness p.147.

٢ - اقتبسه الدكتور زكريا فى كتابه: «المشكلة الخلقية» ص ٢٦٧ من الطبعة الأولى - مكتبة مصر عام ١٩٦٩.

ثانياً: القلق

٣٣٢ - لاشك أن فكرة القلق ترتبط عند كيركجور ارتباطاً وثيقاً بفكرة الاختيار؛ فما دمت قادراً على الاختيار فإننى أستطيع أن أختار الشر، فهناك إمكانية للشر بداخلنا، هناك إمكانية إغراء وغواية. وهذا هو المصدر الأول الذى ينتج عنه القلق(١).

والمصدر الثانى للقلق يأتى من أن الاختيار يؤدى إلى مفرق طرق حتى أننى أشعر أن ما هو دائماً فى خطر هو خلاصنا الأبدى أو هلاكنا الأبدى، والواقع أن الدور التى تلعبه الخطيئة عند كيركجور دور مزدوج؛ فالوعى بالخطيئة هو الذى يحطم وجهة النظر الهيجلية عن العالم، وهو الذى يطلعنا على التوتر والتمزق الداخلى للفرد. ولا شئ يجعلنا فى نظر كيركجور أكثر فردية، أو نكون به أكثر فردية، لا شئ يجعلنا نتغلق على أنفسنا ويجعلنا نتقوقع داخل ذواتنا أكثر من الخطيئة، ولكن الخطيئة من ناحية أخرى تؤدى بنا إلى الوجود الدينى، إنها تقودنا إلى الله. وفكرة الخطيئة نفسها تتضمن المثول أمام الله؛ وهل يمكن أن يكون للخطيئة معنى إلا أمام الله..؟

٣٣٣ - والمصدر الثالث للقلق يكمن فى الصعوبة المتزايدة فى أن نفرق بين ما هو خير وما هو شر، وأن نحدد ما إذا كانت إمكانية معينة هى إمكانية غواية أو إمكانية فداء وخلاص؛ لأن كل شئ فى منطقة الوجود مزدوج الدلالة وليس ثمة فى العالم الخارجى علامات تساعدنا أو ترشدنا إلى الاختيار الصحيح: «ومرة أخرى نلتقى بالفكرة التى تتكر كثيراً عند كيركجور وسارتر، وأعنى بها القول بأنه ليس ثمة قواعد جامدة أو ثابتة ولا علاقات حدود، فنحن

---

١ - J. Wahl: The Philososphies of Existence p.66.

لسنا سوى بحارة أقلعنا بغير بوصلة» [١].

٣٣٤ – وإذا كان كيركجور يفرق بين الخوف والقلق على اعتبار أن الخوف ينتج من مواقف جزئية محددة، بينما القلق يمثل ردنا على العالم بما هو كذلك أو على المجموع الكلى للوجود ، فإنه ينظر إليه كما كان ينظر إلى اليأس من قبل، أعنى أنه كلى وشامل ولا يمكن أن يفلت منه شخص قط. القلق حاضر دائماً عند كل من كيركجور وهيدجر، بل لقد ذهب كيركجور إلى القول بأنه حتى غياب القلق هو علامة على القلق. وإذا ما بدا أن إنساناً تحرر من القلق فليكن على ثقة أنه يخفى قلقه عن نفسه من خلال قلق على قلق. فليس ثمة غياب للقلق على الإطلاق؛ إنه أساس انفعالاتنا جميعاً أو أساس مشاعرنا كلها [٢].

٣٣٥ – قلنا إن القلق يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالخطيئة ولهذا فإن كيركجور حين يعمد فى كتابه «مفهوم القلق» إلى تحليل القلق بأنواعه المختلفة، وأصوله الأولى فإننا نراه يعرض للخطيئة الأولى عند آدم.

وكيركجور يتصورأن هناك حالة سابقة على الخطيئة الأولى عند آدم كان فيها الإنسان متمتعا بحالة البراءة المطلقة أو بمعنى أدق كان فى حالة جهل. وهذا الجهل هو حال أو كيف ربما أعلى من المعرفة ذاتها، إذ لا يمكن إلغاؤه إلا بواسطة الخطيئة، وكل إنسان آخر على غرار آدم لابد أن يتمتع بهذه الحالة السابقة على الخطيئة وفى داخل هذه الحالة – حالة البراءة الأولى – تأتى كلمة التحريم لتدوى فى هذا العالم، وهذا هو الشعور بالتحريم الذى سيوقظ بذرة القلق التى كانت نائمة فى حضن هذه البراءة نفسها؛ وذلك لأن البراءة لا يمكن أن توجد على الإطلاق بغير قلق [٣] «البراءة هى الجهل، والإنسان فى براءته لا

---

١ - Ibid. p. 67.

٢ - Ibid.p. 68.

٣ - S. Kierkegaard: the Concept of Dead p. 37.

يتعين بالروح لكنه يتعين كنفس تقيدها وحدة مباشرة مع حالة الإنسان الطبيعية. والروح فى الإنسان فى حالة حلم. وهذه الوجهة من النظر تتفق تماماً مع وجهة نظر الكتاب المقدس الذى يرفض أن ينسب للإنسان فى حالة البراءة أية معرفة بالتفرقة بين الخير والشر »[١].

وفى هذه الحالة هناك سلام وراحة، لكن هناك فى نفس الوقت شيئاً مختلفاً عن السلام والراحة وهو ليس كفاحاً أو نزاعاً، لأنه ليس ثمة شئ ينازع أو يكفاح من أجله، فما هو هذا الشئ إذن ..؟ هو العدم. لكن ما النتيجة التى يمكن أن يحدثها العدم..؟ إنه يحدث القلق وذلك هو السر العميق للبراءة[٢].

ويثير كيركجور مفارقة فيقول لنا إنه إذا كان آدم قبل أن يأكل من شجرة المعرفة لاعلم له بشئ، فكيف استطاع أن يفهم إذن كلمة التحريم..؟ كيف استطاع أن يعرف قبل المعرفة..؟ لكنه يحل هذه المفارقة على النحو التالى: فى حالة البراءة التى عاشها آدم دوت كلمة التحريم ومن الطبيعى أن يكون آدم لم يفهم هذه الكلمة، لكن القلق هو الذى استطاع أن يفهمها، فهو كما لو كان قد حصل على فريسته الأولى: من هنا فبدلاً من العدم تحصل البراءة على كلمة ملغزة[٣]. « ومن هنا فإنه حين يروى سفر التكوين وأوصى الرب الإله آدم قائلاً: من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها »[٤]. فإنه من الطبيعى ألا يكون آدم قد فهم معنى هذه العبارة، إذ كيف يمكن أن يكون فى استطاعته أن يفهم التفرقة بين الخير والشر، مادامت هذه التفرقة نفسها كانت نتيجة مترتبة على أكله من الثمرة المحرمة...؟[٥].

---

١ - S. Kierkegaard: the Concept of Dead p. 37.

٢ - Ibid.p. 38.

٣ - Ibid. p. 40.

٤ - سفر التكوين الإصحاح الثانى ١٦ - ٧.

٥ - Ibid. p.40

٣٣٦ - أما حين يقال إن كلمة التحريم أيقظت الرغبة فى نفس آدم وجعلته يشتهى الأكل من الثمرة المحرمة، فإننا فى هذه الحالة نضع المعرفة مكان الجهل فى حالة البراءة الأولى إذ لابد أن يتكون لدى آدم معرفة حتى يوقظ التحريم لديه الرغبة فى تحطيمه. ومن ثم فإن هذا التفسير يقفز إلى النتيجة التى تلت ذلك. أما التفسير الصحيح فهو أن عبارة التحريم السابقة أزعجت آدم، أو قل إنها أحدثت عنده لوناً من القلق لأن التحريم أيقظ إمكانية الحرية - تلك التى كانت موجودة لديه فى حالة البراءة على أنها عدم، أعنى العدم الخالص بالقلق، وهو هنا أيضاً يصبح العدم الخاص بالإمكانية المرعبة إمكانية كونه قادراً، غير أن ما هو قادر على عمله لا يعرفه وليس لديه أيه فكرة عنه؛ ذلك لأننا إذا ما افترضنا أنه كانت لديه فكرة ما، فإن ذلك يعنى أننا نفترض مقدماً - كما يحدث عادة - النتيجة التى تلت ذلك، أعنى التمييز بين الخير والشر. كلا، لم تكن لدى آدم أية فكرة عما هو قادر على عمله، بل كان لديه فحسب إمكانية أن يكون قادراً، وتلك الإمكانية ليست إلا صورة عليا من صور الجهل، أوهى تعبير سام عن القلق(١). فهو لديه وعى بإمكانية قلقه للقدرة دون أن يعرف معنى هذه القدرة. وعلى ذلك فالإمكانية توقظ باستمرار عواطف أو مشاعر غامضة ومزدوجة الدلالة، فهو لديه شعور بشئ مرعب قادر على أن يريده، فالتحريم لم يوقظ الرغبة لكنه أيقظ القلق حين أيقظ القدرة على ألا أفعل شيئاً ما، ومعنى ألا أفعل شيئاً ما هو أن فى استطاعتى أن أفعله ومن هنا أيقظ التحريم الحرية، حرية الاختيار، القدرة التى يهرب منها آدم ويحبها فى آن واحد، لأن هذه القدرة على الفعل وعدم الفعل تولد القلق، وهذا القلق هو «دوار الحرية(٢).

٣٣٧ - لكنى ينبغى علينا ألا نفهم من ذلك كله أن القلق وجد عند آدم فحسب بينما تخلص منه أحفاده، إن حديثنا هذا كله عن آدم لكى نبين أن القلق

---

١ - S. Kierkegaard: the Concept of Dead p. 40.

٢ - Ibid.

يرتبط أوثق الارتباط بالخطيئة. والخطيئة هى فكرة أساسية عند كيركجور وهى شأنها شأن غيرها من الأفكار التى يعرض لها فيلسوفنا - جدلية الطابع؛ فهى تعبر عن قوة وضعف فى آن واحد، أو هى تمرد وإذعان فى وقتٍ واحد، ففى الخطيئة انتهاك لقانون إلهى، وهى مع ذلك لا يمكن أن يكون لها معنى إلا من حيث ارتباطنا بالله، والخطيئة الأصلية نفسها- خطيئة آدم - تفرق الناس لكنها هى نفسها تجمع الناس فى المسيح[1].

إن انتهاك القانون الإلهى فيه تحد وتمرد لهذا القانون ولكنه فيه أيضاً ضعف وإذعان للغواية «فالخطيئة لا تنشأ من الإنسان وحده تماماً كما أنه لا يمكن لجنس واحد (ذكر أو أنثى) أن ينتج فرداً جديداً. ومن هنا فإن العقيدة المسيحية عن غواية الشيطان صحيحة، فهذه الغواية هى العامل الآخر..» (اليوميات ١٣ أغسطس ١٨٣٤) والخطيئة جدلية أيضاً من حيث إنها تلعب دوراً مزدوجاً فهى تجلعنا نشعر بفرديتنا واستقلالنا ولكنها من ناحية أخرى تقودنا إلى الوجود الدينى فهى تتضمن المثول بين يدى الله. وكلما ارتكب المرء خطايا زادات الهوة بينه وبين الله عمقاً واتساعاً. وهنا يتجلى معنى القلق الذى تبرزه الخطيئة فهى تحفر هوة مستمرة بين الإنسان وبين الله، بين المتناهى وبين اللامتناهى، وتقيم بينهما توتراً لا حد له لكنها من ناحية أخرى لا حياة إلا فى هذا التوتر.

٣٣٨ - ولما كان معنى الوجود عند كيركجور هو الانفصال والاختلاف والتوتر والمباينة فإن ذلك يعنى أن القلق الناتج عن الخطيئة يبدو وكأنه يدعم الإحساس بالوجود، ويعمق شعور المرء بكيانه ووجوده حتى يحق لنا القول بأن الوجود قلق وخطيئة. أليس مرد الخطيئة إلى تلك الدوار الذى يعيش فيها المرء لحظة الاختيار، وهل يمكن أن يكون الوجود شيئاً آخر غير ذات حرة تختار نفسها بإرادة مستقلة...؟

---

١ - J. Wahl,: Etudes..: p.200.

٣٣٩ – لئن كان كيركجور يصف كتابه «المرض حتى الموت» بأنه: «هناك مشكلة واحدة بالنسبة لهذا الكتاب وهى أنه جدلى أكثر مما ينبغى» (١٣ مايو ١٨٤٨) – فإن من الباحثين من يعتقد أن «مفهوم القلق» حمل نفس الطابع الجدلى الزاخر، بل «هو بالدرجة الأولى استمرار لصراعه ضد الهيجلية وهذا هو الجانب الذى ينبغى علينا أن نلاحظه من البداية». كما يقول جان فال [١]: «فقد كانت تلك أول فرصة يطلق فيها كيركجور مدافعه ضد الهيجلية التى جلبها إلى الدنيمارك «هيبرج» أو «مارتنسن» وغيرهما..» كما يقول لنا ولتر لورى [٢]. وهذا واضح بالطبع فى كل صفحات الكتاب فهو يلوم الهيجلية لأنها لم تفسح مكاناً لفكرة الخطيئة، أما فى كتاب «مفهوم القلق» فإن فكرة الخطيئة هى التى يستغلها كيركجور للوصول إلى أعمق أعماق النفس البشرية. وهو يعيب على الهيجلية أنها ألغت الفروق والاختلافات والتمييزات التى يتطلبها القلق، فالقلق عاطفى نفسى ولهذا فهو يرتكز على التوتر والتمزق وعدم الاتصال. أما الهيجلية فقد غرقت فى طوفان من التصورات المجردة المتصلة. إن المنطق – فيما يقول لنا كيركجور – إيلى بينما الواقع هيراقليطى. المنطق إيلى مثل مذهب هيجل لا يستطيع أن يتحرك، أما الواقع فهو مثل الطابع العاطفى الكيركجورى لا يستقر على حال. ومفهوم القلق يوضح لنا ذلك كله: يوضح لنا الحركة والانفعال والتمزق والتوتر الدائم، ذلك لأن «القلق هو نقطة التقاطع بين عالمين: عالم داخل الإنسان وهو عالم الروح وعالم الطبيعة الخارجى أو عالم الله وعالم الحيوان: وينتج من ذلك أنه فى آن واحد يسحر ويخيف، إنه يتضمن إمكانية الخلاص والضياع فى وقت واحد. كل شئ يعتمد على إما أن يختار المرء حياة الروح ومن خلالها يدخل مملكة الحرية، وإما أن يظل فى حالة الطبيعة، أعنى فى حالة الحيوانية التى هى الخطيئة. والخطيئة فى أسمى صورها هى

---

١ - J. Wahl,: Etudes..: p.212.

٢ - W. Lowiere: Inrroduction to the Concept of Dread.

الجنس؛ لأن الجنس هو حلقة الاتصال مع الطبيعة، والإحساس بالخجل هو الصوت المحذر للقلق الذى يسير نحو إمكانية الحرية وتحقيق الروحانية، والشاب الذى يجعله القلق يتراجع عن فعل من أفعال الجنس، قد اختار إمكانية الحرية وحقق نفسه بوصفه موجوداً روحياً يزول عنه القلق فقط عن طريق الخلاص بالمعنى المسيحى..» [1].

١ - Peter Rohde: S. Kierkegaard. p.66.

ثالثاً: الإيمان والمفارقة

٣٤٠ – ليس أمام الإنسان إذن من حل لكي يتخلص من اليأس والقلق والمرض حتى الموت اللهم إلا بأن يلقى بنفسه فى أحضان الإيمان، لكن لا تحسبن كيركجور قد تخلص بذلك من الجدل، بل على العكس، إن الإيمان عنده جدلى الطابع أيضاً، إنه إيمان بالمفارقة وهو عاطفى أيضاً لأنه إلغاء للعقل، «فالإيمان هو صلب للعقل» : «إن المرء يقلع عن فهمه ويتخلى عن عقله لكى يؤمن ضد العقل» (١). إن الإيمان هو إيمان بالمفارقة والمفارقة بطبيعتها هزيمة للعقل «لا تستطيع النفس البشرية أن ترى الله إلا إذا قدمت فداء، وكبش الفداء هنا هو العقل» (٢). إن المفارقة موضوع إيمان لا موضوع معرفة وتعقل وإلا كيف يمكن للعقل أن يفسر ظهور الله فى التاريخ..؟ كيف يمكن للعقل – مثلاً ثانياً – أن يقبل الحقيقة الدينية التى تقول إن الرجل البسيط المتواضع الذى يبدو كغيره من الناس ويتحدث مثلهم هو ابن الله..؟ وكيف يمكن للعقل – مثلاً ثالثاً – أن يقبل الحقيقة الدينية التى تقول: إن مريم العذراء هى أم الإله، أى عقل هذا الذى يمكن أن يحل هذه المفارقات أو أن يستطيع تفسيرها..؟

٣٤١ – والحق أن كيركجور يمد نطاق فكرة المفارقة حتى تحتل مكان الصدارة فى فكره. يقول جان فال: إذا كانت الفكرة الرئيسية عند هيجل هى فكرة الرفع... Aufhebung حيث تنحل المتناقضات، فإن الفكرة الرئيسية عند كيركجور هى فكرة المفارقة Le paradoxe وتدعيم المفارقة. لقد دفع هيجل بعقلنة المسيحية إلى أبعد حد. أما كيركجور فهو يدفع بلا عقلنة المسيحية إلى أقصى مدى ممكن، فظهور الله فى التاريخ يجب أن يظل عثرة Scandale إن

---

١ - S. kierekegaard: Concluding..,P. 500 - and Trad. Fr. P. 282.

٢ - J. wahl: Etudes.., P. 293.

القول بأن الأبدى يظهر فى لحظة معينة من لحظات الزمان هو قول لا يمكن فهمه، وهو بالضبط لأنه لا يمكن فهمه فهو موجود [١].

٣٤٢ - ولأن المفارقة تحمل الطابع الجدلى المألوف عند كيركجور فى اتحاد الأضداد بغير رفع فهو ينظر بمنظورها إلى الوجود ليجد مفارقات فى كل مكان : مفارقة فى المرحلة الجمالية حيث نجد الرجل الجمالى يجرى وراء اللحظة. ويتحرق شوقاً إلى الإتحاد مع اللحظة التى تفلت منه باستمرار، أما فى المرحلة الدينية فنجد المفارقة الكبرى بوجود المسيح، ظهور الله فى التاريخ أو الأبدى فى الزمان، نجد أن الجزئى أكثر علواً أو سمواً من الكلى، والخاص أعلى من العام [٢]. إن الحقيقة الأبدية تكشف عن نفسها فى ضدها، تكشف عن نفسها فيما يخالف الأبدية، أعنى فى وجود زمنى فهى تكشف عن نفسها بطريقة مفارقة. والمفارقة تتعمق وهى ترتدى ثوب الجدل. وليست المفارقة شكلاً عابراً للعلاقة الدينية، بل على العكس إن العلاقة الدينية بين المتناهى واللامتناهى بين الإنسان والله لابد أن تتخذ شكل المفارقة والعلاقة بين الله والإنسان فى الزمان لا يمكن أن تكون فى البداية علاقة طاعة من جانب الإنسان وإنما هى علاقة تمرد. «وهكذا فإن الطابع التاريخى لظهور الله يتضمن الخطيئة وربما استطاع المرء أن يقول مع كيركجور إن الفداء بمعنى ما هو الذى سبب الخطيئة» [٣]. ولعل جان فال يقصد بذلك أن الجانب الإلهى لازم للخطيئة ولولاه لما وجدت الخطيئة، وهذا ما عبر عنه القديس بولس فى الواقع فى آيات كثيرة كان لها أثرها على فكر كيركجور يقول : «أما الناموس فدخل لكى تكثر الخطيئة. ولكن حيث كثرت الخطيئة ازدادت النعمة جداً». (رسالة بولس إلى أهل رومية - الإصحاح الخامس عدد ٢٠) ويقول : «لم أعرف الخطيئة إلا

---

١ - J. wahl: "Kierkegaard: Le paradox. "Article dans la revue des sciences philosophique et Theologique. N. 2 Mai 1925, P. 218.

٢ - J. wahl: Etudes.., P. 320

٣ - J. wahl: Etudes.., P. 324 (note 2).

بالناموس، فإننى لم أعرف الشهوة لو لم يقل الناموس لا تشته» (رسالة إلى أهل رومية – الاصحاح السابع عدد ٧) و«بدون الناموس الخطيئة ميته» – (نفس المرجع عدد ٨). وهكذا يبدو كما لو أن «الناموس» أو القوانين الإلهية هى التى تسبب الخطيئة «فالخطيئة لا تحسب إذا لم يكن ناموس» (نفس المرجع الإصحاح الخامس عدد ١٣) لكن الواقع أن ذلك كله ينبغى ألا يخفى علينا حقيقة هامة وهى أن كيركجور كان يلتمس فى النصوص الدينية تفسيراً لشخصيته وللمفارقات التى امتلأت بها حياته فهو القائل: «حياتى هى دائرة المفارقات: فالموجب يعرف عن طريق السالب – حياتى عذاب وتمزق، الله يعذبنى بحب وبسبب الحب، ومع ذلك فهذا الجانب السلبى علامة على الجانب الإيجابى» [١].

١ - S. Kierkegaard, The last years: Jouenals of 1852 - 1855. ed. by G. smith P. 192.



الباب الثانى

الإنسان من الخارج

«إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى نضال بين الطبقات . .»

ماركس - البيان الشيوعى



أولاً: الفرد من الخارج

٣٤٣ – رأينا فى الباب السابق كيف كان الجدل تعبيراً عن الجانب الداخلى فى الإنسان ولهذا كان جدلاً عاطفياً يتفق مع توتر الإنسان وانفعالاته ويتشكل فى مقولات عاطفية كاليأس والقلق.إلخ.

وفى هذا الباب سوف نلتقى بنقيض القضية السابقة، أعنى أن الجدل هنا لن يعنى قط بالفرد أو الجانب الداخلى فيه، وإنما سوف ينصب أساساً على المجتمع وما فيه من طبقات متصارعة. يقول ماركس فى صراحة ووضوح: «ما يهمنا فى المحل الأول هو الإنتاج المادى، وهو يتعلق أولاً وقبل كل شئ بأفراد ينتجون بصورة مشتركة – بمعنى أن إنتاج الفرد يتحدد عن طريق المجتمع. أما صائد الحيوان وصائد السمك بوصفهما فردين منعزلين – وهما أساس نظرية سميث وريكاردو – فهما ليسا سوى لون من ألوان الأفكار الخيالية التى راجت فى القرن الثامن عشر. إنهما أشبه بروبنسن كروزو وقل مثل ذلك فى العقد الاجتماعى لروسو الذى يحدثنا عن تعاقد أفراد هم فى الأصل مستقلون..» [١].

٣٤٤ – والواقع أننا أمام نظرية فى المجتمع والاقتصاد يكاد لا يكون للفرد أثر يذكر فى الإسهام فى تطور المجتمع أو التأثير فى النظم الاقتصادية المختلفة [٢]. اللهم إلا إذا كان من «الأفراد البارزين» فى التاريخ الذين يلعبون دوراً كبيراً فى سير حركة التاريخ. لكن حتى هؤلاء الأفراد لا يؤدون دورهم هذا بإرادتهم الحرة وإنما هم يعبرون عن مصالح الطبقة التى

---

١ - K. Marx: A Contribution to the critique of political Econnomy p. 188 (Moscow -1970).

٢ – قارن الدكتور زكى نجيب محمود: «الماركسية منهجاً» مقال فى مجلة الفكر المعاصر العدد الثالث – مايو ١٩٦٥.

ينتمون إليها : « لاجدال فى أن الأفراد البارزين يلعبون دوراً هاماً فى التاريخ، وهل يمكن – مثلاً إنكار أهمية روبسبير فى تاريخ فرنسا ..؟ ولكن فيم كانت قوة روبسبير ...؟ إن دراسة أعماله وخطبه تكشف لنا عن أنه كان يعبر عن مصالح حركة الشعب الفرنسى الجماهيرية المعادية للإقطاع ؛ ولهذا اختارته الجماهير زعيماً لها وأيدته. وبعكس ذلك فيم كان ضعف روبسبير الذى أوصله إلى المقصلة ..؟ إن روبسبير فى الفترة الأخيرة من نشاطه، فقد دعامته الجماهيرية ، وإذن فإن نشاط عظماء الرجال التاريخى يستند إلى حركات الجماهير الشعبية التى تنشأ عن الحاجات العميقة لتطور المجتمع والأمة .. » [1].

٣٤٥ – ومع أن إنجلز كثيراً ما كان يردد تلك العبارة الشهيرة التى تقول : « إن الناس يصنعون تاريخهم وفقاً لظروف سابقة »، فإننا نجد فى الواقع أن هذه الظروف السابقة هى وحدها التى تصنع التاريخ، وليس على المؤرخ أو عالم الاقتصاد المادى سوى أن يستخرج تلك القوانين الضرورية التى تحكم سير التاريخ، وتسيطر على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية داخل مجتمع معين فى ظروف معينة. وهذا هو الأمل الذى كان ينشده ماركس نفسه من تأليف كتابه الرئيسى « رأس المال »، الذى يذهب فيه إلى أن المجتمع تسيطر عليه قوانين يسميها « موضوعية » – تارة – و« طبيعية » تارة أخرى، وهو يعنى بهاتين الصفتين خاصية مستقلة عن إرادة المجتمع نفسه وإرادة الأفراد الذين يتكون منهم هذا المجتمع «حتى حينما يضع المجتمع قدمه على الطريق الصحيح. لاكتشاف القوانين التى تسير حركته وفقاً لها « والهدف النهائى لهذا الكتاب هو كشف النقاب عن القانون الاقتصادى لحركة المجتمع الحديث) – فإن هذا المجتمع لن يستطيع أن يدفع بقفزات جريئة أو أن يزيل بقرارات مشروعة العقبات التى تضعها المراحل المتتالية لتطوره الطبيعى، ولكنه يستطيع فحسب أن

---

١ – Man, Science, and sociery..ed by J. Riordan p. 57.

يختصر وأن يخفف من آلام المخاض..»[١]. أى أن معرفة المجتمع للقوانين الأساسية التى تحكمه لن تجعله يغير من طريقه أو أن يتحكم فى مساره؛ فما سيحدث سوف يحدث وكل ما فى الأمر أن الإلمام بالقوانين «يخفف من آلام المخاض».

٣٤٦ - لا وجود إلا للمجتمع وللطبقات وللجماهير التى تحكمها قوانين حتمية صارمة. أما الفرد فلا قيمة له، وبالغاً ما بلغت قدراته أو صفاته الشخصية أو مواهبه فإنه سوف يفشل فشلاً ذريعاً إن هو انفصل عن الجماهير، أو لم يعبر عن حاجات التطور الاجتماعى المختمرة. «لنطرح هذا السؤال: ماذا كان يحدث فى التاريخ لو لم يظهر هذا الرجل العظيم أو ذاك على مسرحه..؟ وهل إذا كان «كرومويل» مات مصادفة فى سن الطفولة أكانت الثورة البرجوازية فى إنجلترا لم تقع..؟ كلا، كانت ستحدث بالطبع؛ لأن التاريخ تحدده قوانين موضوعية عميقة تحكم تطور النظم الاجتماعية والاقتصادية. ولقد كانت الثورة البرجوازية فى إنجلترا فى القرن الثامن عشر ضرورة تاريخية. ولو لم يكن كرومويل قد ظهر لكان غيره قد حل محله. ربما لو حدث ذلك لكانت كثير من الأحداث التاريخية قد جرت بشكل آخر وفى مواعيد أخرى، ولكن الاتجاه الأساسى للتطور كان سيبقى على حاله...»[٢].

٣٤٧ - التاريخ البشرى فى رأى الماركسية معقد ومتعدد الجوانب، وهو مليئ بالثورات والانقلابات والانتفاضات، والحروب الدامية، واصطدام المصالح، وصراع الأفكار، سلسلة لا نهاية لها من الوقائع التاريخية. «والهدف من كل بحث علمى هو أن يعكس هذا الواقع الموضوعى، أن يعيش هذه الظواهر الخارجية فى علاقتها الداخلية والضرورية. والجدل المادى يتعارض بشدة مع أية نظرية تنظر إلى الواقع على أنه عماء، أو على أنه تراكم عفوى للحوادث وللظواهر

---

١ - K. Marx: Capital. Vol. Ip.10.

٢ - Man; science. p.57.

بحيث يختفى كل منطق موضوعى؛ فالجدل المادى يرى الظواهر كلاً مترابطاً يشترط بعضها بعضاً بالتبادل، وهو يتعقب هذا الارتباط فى كل حالة جزئية؛ لأن المرء لا يستطيع معرفة هذه الظواهر ولا تفسيرها أو شرحها إلا بناء على هذا الشرط[1].

وواضح من ذلك أن القوانين «الموضوعية» الضرورية هى التى تحكم سير المجتمع، ولا أثر لإرادة الأفراد أو تدخل البشر فى مجرى التاريخ. إن المجتمع يتألف من أفراد لهم وعى وإرادة ويضعون نصب أعينهم أغراضاً معينة يسعون إلى تحقيقها وبذلك ينشأ وهم يصور الأمر وكأن الوعى والإرادة والأفكار والأهداف هى التى تحدد الحياة الاجتماعية، مع أن الأوضاع الاجتماعية التى يعيش فيها الناس، والظروف المادية لمعيشتهم هى التى تحدد أفكارهم وهى التى يعكسها وعيهم وهى التى تريدها إرادتهم. إن على الإنسان لكى يعيش أن يسد حاجاته المادية إلى الغذاء والملبس والمسكن وغير ذلك. وهذه الحاجات تجبره – شاء أو أبى – على الدخول فى علاقات معينة مع الطبيعة ومع غيره من الناس؛ فهو يزرع الأرض ويقيم المساكن ويصنع أدوات الإنتاج ويبادل على عمله.

ومن هذا كله تتكون حياة الناس المادية أو كيانهم الاجتماعى الذى له قوانينه الموضوعية المستقلة عن آراء الناس وأفكارهم. فليست أراء الناس ووعيهم وأفكارهم هى التى تحدد الكيان الاجتماعى بل العكس، إن الكيان الاجتماعى هو الذى يحدد وعى الناس وأفكارهم. خذ أية نظرية اجتماعية تجد أنها تضرب بجذور عميقة فى الكيان الاجتماعى وفى الظروف المادية والاقتصادية لحياة المجتمع. ومعنى ذلك أن العامل الأساسى فى تطور المجتمع – وهو الذى ينبغى البحث عنه واكشافه – إنما يكمن فى تطور الإنتاج. أو قل بدقة أكثر فى الارتباط بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج: «فالناس فى الإنتاج الاجتماعى

---

١ - M. M. Rosenthal: "Ler problemes de la Dialectique dans le Capital de Marx p. 20 (paris - Moscow 1959).

يدخلون فى علاقات محددة مستقلة عن إرادتهم ولا غنى عنها، وعلاقات الإنتاج هذه تقابل مرحلة محددة من نمو قدراتهم المادية فى الإنتاج، ويؤلف جماع علاقات الإنتاج البنيان الاقتصادى للمجتمع، وهو الأساس الحقيقى الذى يقوم عليه البناء الفوقى، القانونى والسياسى، والذى تقابله صورة محددة من الوعى الاجتماعى. ويحدد أسلوب الإنتاج فى الحياة المادية الطابع العام للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية فى الحياة. فليس وعى الناس هو الذى يحدد وجودهم، بل على العكس إن وجودهم الاجتماعى هو الذى يحدد وعيهم. وفى مرحلة معينة من نمو قوى الانتاج المادية تدخل هذه القوى فى صراع مع علاقات الإنتاج القائمة ومع علاقات الملكية التى كانت هذه القوى تعمل داخل إطارها من قبل. وتتحول هذه العلاقات من صور لنمو قوى الإنتاج إلى أغلال تقيدها. وعندئذ تأتى فترة الثورة الاجتماعية. إذ مع تغير الأساس الاقتصادى يتغير - إن عاجلاً أو آجلاً- البناء الفوقي الضخم بأكمله..» [1].

٣٤٨ - هناك عاملان أساسيان إذن فى رأى النظرية الماركسية يسهمان فى تطور المجتمع، وهما عالاقات الإنتاج وقوى الإنتاج، وهما مرتبطان برباط لا ينفصم؛ فوسائل الإنتاج التى يوجدها المجتمع والتى تتألف مع النشاط البشرى بالإضافة إلى الآلآت تشكل ما يسمى بقوى المجتمع المنتجة، وتشير القوى المنتجة إلى وجود علاقات مادية بين المجتمع والطبيعة. ومستوى تطورها دليل عل مدى سيطرة الإنسان على الطبيعة ودرجة تأثيره فيها. إن أدوات الإنتاج هى المقياس الأول لمستوى القوى المنتجة، ولهذه الأدوات تاريخ طويل يمتد من أدوات العمل الخشبية والحجرية البدائية حتى الآلات الحديثة المعقدة التى تقوم بجميع عمليات الإنتاج ولا تترك للإنسان غير وظيفة المراقبة.

٣٤٩ - القوى المنتجة عامل أساسى فى الإنتاج وبالتالى فى تطور المجتمع، لكنها وحدها لا تكفي، فهل فى استطاعة كل شخص أن ينتج حاجياته

١ - K. Marx: Selected Works Vol. Ip.362 - 363.

الضرورية بمفرده وبصورة مستقلة عن الآخر؟ كلا فالإنتاج المنعزل غير ممكن وحتى لو جد هذا الناسك المنفرد والذى يرغب فى الابتعاد عن المجتمع والاكتفاء بذاته وإنتاج كل ما يحتاج إليه من وسائل للعيش بنفسه، فإنه سوف يستعمل أدوات الإنتاج التى صنعها وأتقنها وسوف يستفيد من مجموع الخبرات المتراكمة التى كدستها أجيال كثيرة من البشر.

وهذا يدلنا على أن الناس لابد لهم من الدخول فى علاقات الإنتاج [١]. والحق أن علاقات الإنتاج هذه يحكمها أساساً البحث عن ملكية وسائل الإنتاج، ولو أننا أردنا دراسة علاقات الإنتاج عبر التاريخ لكان علينا أساساً أن نبحث عن علاقات الملية، ففى المجتمع البدائى على سبيل المثال كان الناس يشكلون مجتمعاً واحداً ويشغلون مركزاً واحداً فى الإنتاج الاجتماعى؛ فقد كانوا يحصلون معاً، على وسائل العيش الضرورية ويساعد بعضهم بعضاً، ويستهلكون ما ينتجون من خيرات مادية، وسبب ذلك أن وسائل الإنتاج كانت ملكاً مشاعاً للجميع، أما فى مجتمعات الرق والإقطاع والرأسمالية فإن العلاقات تختلف عن ذلك أتم الاختلاف بسبب اختلافات علاقات الملكية؛ ففى هذه المجتمعات يشغل الناس فى الإنتاج الاجتماعى مراكز مختلفة باختلاف فئات الناس؛ فبعضهم يستغل بعضاً. وكذلك نتاج العمل يوزع بشكل غير متساوٍ؛ إذ يستأثر حفنة من المستغلين بنصيب الأسد من الخيرات والثروات المادية بينما تعانى الطبقات المظلومة من الفقر والعوز والحرمان. وسبب هذا الوضع المزرى هو أن وسائل الإنتاج فى المجتمع الاستغلالى هى ملك لأقلية ضئيلة، هى ملك للمستغلين.

وبعد أن يصل المجتمع إلى الاشتراكية تتغير من جديد صورة علاقات الناس فى عملية الإنتاج. إذا تقوم فيما بينهم علاقات التعاون فى العمل وتوزيع الخيرات والثروات المادية حسب العمل، ومرد ذلك إلى أن وسائل الإنتاج الأساسية فى النظام الاشتراكى هى ملك للمجتمع بأسره. فالملكية الخاصة لوسائل

١ - Man; science. p.43-44.

الإنتاج تولد الاستغلال أما الملكية الجماعية فتولد التعاون، وطبقاً لشكل ملكية وسائل الإنتاج يتوقف مركز الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة فى الإنتاج وتوزيع نتاج العمل.

٣٥٠ – ولاشك أن علاقات الإنتاج تعتمد على المستوى الذى وصل إليه تطور قوى الإنتاج فالناس لا يختارون قوى الإنتاج اختياراً حراً بل إن كل جيل يجدها موجودة بالفعل فى المجتمع، وهذا يحدد لنا الطبيعة الموضوعية لعلاقات الإنتاج ولاستقلالها عن رغبات الناس وأهوائهم، فالناس من ثم لا يستطيعون أن يغيروا من طبيعة علاقات الإنتاج كما يشاءون ذلك؛ لأن تغييرها فى الاتجاه المرغوب يقتضى بالضرورة أن تتطور القوى المنتجة فى المجتمع. فالقوى المنتجة وعلاقات الإنتاج لا يمكن أن يوجد أحدهما بمعزل عن الآخر فهما وجهان لعملة واحدة هى مسار الإنتاج [١].

وواضح أن وحدة الإنتاج وعلاقات الإنتاج تعبر عن وحدة جدلية بين الشكل والمضمون، فالعناصر الرئيسية فى قوى الانتاج – هى وسائل العمل، والناس الذين يعملون مع مالهم من مهارات. وهذه العناصر لابد من أن تتجمع وتترابط لكى تتم عملية الانتاج، فوسائل العمل بغير الناس عبارة عن مادة عاطلة Inert Matter والناس بدون أدوات العمل ووسائل الإنتاج لا يمكن أن ينتجوا الثروة المادية. أما وحدة هذين العنصرين فهى وحدها التى تمكّن قوى الإنتاج من العمل. والطريقة التى تتحد بها عناصر قوى الإنتاج – العمال والوسائل – هى التى تحدد طبيعة علاقات الإنتاج [٢].

ويشير ماركس إلى هذه الحقيقية بقوله: «أياً ما كان شكل الإنتاج فإن العمال ووسائل الإنتاج دائماً عوامل تشكيله.وإذا ما انفصل أحدهما عن الآخر فإن مثل هذه العوامل لا تكون إلا بالقوة فحسب. إذ لكى يستمر الإنتاج فلابد

١ - D. Chesnokov: Historical Materialism p.82.

٢ - Ibid.

من اتحادهما، والطريقة النوعية الخاصة التي يتحدان بها هي التي تفرق بين الفترات الاقتصادية المختلفة لبنية المجتمع بعضها عن بعض»[1].

١ - K. Marx: Capital. Vol. 2: p.36- 37.

ثانياً: القانون الأساسى للتقدم التاريخى

٣٥١ – الأساس فى بقاء المجتمع هو الإنتاج المادى، فهو جوهر حياة الناس الذين يعتمدون على استهلاك المنتجات لدوام بقائهم. وهذ الإنتاج المادى فى تطور مستمر لأن الخيرات المادية أو الثورات المادية التى يحتاج إليها الناس تتجدد باستمرار، ومن هنا فإن الإنتاج لابد له من أن يواصل السير والتقدم باستمرار؛ سانظر إلى تاريخ المجتمع ككل، لن تخطئ العين العابرة فى ملاحظة أن الإنتاج يتطور فى خط صاعد عن طريق تحسين قوى الإنتاج والعلاقات الاجتماعية وبأن يصبح أسلوب من أساليب الإنتاج أكثر دقة وكمالاً [١]. لكن كيف تتصل قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج فيما بينها ويؤثر بعضها على بعض؟ وإذا كان القانون الأساسى فى التقدم التاريخى للمجتمع هو «وحدة قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج وتفاعلها فكيف يحدث هذا التفاعل»؟.

الواقع أن الماركسيين يطلقون على هذا القانون اسماً آخر هو «قانون تطابق علاقات الإنتاج مع القوى المنتجة..» [٢]. لكن القانون واحد والفكرة واحدة وهى تعنى الارتباط الجدلى بين هذين العاملين فى أى شكل من أشكال المجتمع البشرى عبر التاريخ الطويل. وهم يعرضون علينا تاريخ المجتمعات على أنه سلسلة متصلة من هذه الوحدة.

فمنذ أن نشأ المجتمع البشرى والناس ينتجون الخيرات المادية باستمرار ولو أن الإنتاج توقف فى فترة من الفترات لاستهلك المجتمع، عاجلاً أو آجلاً كل ما كدسه من خيرات وهلك. ويبين لنا التاريخ كيف أن الإنتاج يتجدد باستمرار ويتكامل وتتغير القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج على السواء.

١ - D. Chesnokov: Historical Materialism p.83.

٢ - Ibid. p.87.

وفى مراحل التاريخ المبكرة كان مستوى القوى المنتجة بدائياً للغاية فكانت الفأس الحجرية والعصا، والرمح، والقوس.. إلخ. هى أدوات الإنتاج الأساسية فى ذلك العصر. وكان الناس لا يسدون الحد الأدنى الضرورى من حاجاتهم إلا بصعوبة بالغة. وما كانوا يحصلون على هذا الحد الأدنى إلا لكونهم يعملون معاً وبصورة مشتركة. ومن الطبيعى أن نتاج العمل ووسائل الإنتاج لم تكن فى هذه الظروف ملكاً لأشخاص معزولين بل للعشيرة كلها. وكان سبب الملكية الاجتماعية هذه هو المستوى البدائى لتطور القوى المنتجة. وكان الاستغلال أيضاً غير ممكن لأن العامل لم يكن يستطيع أن ينتج من المنتجات أكثر مما هو ضرورى ليقيم أوده. وكانت علاقات التعاون فى العمل هى السائدة داخل العشيرة، وكانت علاقات الإنتاج تطابق مستوى تطور القوى المنتجة. ويسمى نظام المشايعة البدائى هذا بالنظام الشيوعى لكنها شيوعية بدائية لم تقم على الوفرة بل على العوز والحرمان. وفى هذه النقطة كانت تنحصر عيوبها ونقائصها وتكمن أيضاً حتمية هلاكها؛ لهذا انهارت هذه الشيوعية البدائية.

٣٥٢ - ولو أننا سرنا مع تاريخ المجتمعات البشرية وتتبعنا التطور بعد ذلك لوجدنا أن أدوات الإنتاج كانت تتكامل وتصبح بالتدرج أكثر دقة وإتقاناً، فنشأت أدوات الإنتاج المعدنية، وجرى تقسيم العمل فى المجتمع وظهرت إلى جانب الزراعة تربية الماشية ثم الصناعة اليدوية. ولقد أدى تقسيم العمل بالضرورة إلى تبادل المنتجات؛ لأن الزارع يحتاج إلى حاصلات تربية المواشى والعكس صحيح أيضاً. ولا يستطيع كل منهما سد هذه الحاجة إلا بالتبادل. وكان من نتيجة ذلك أن علاقات الإنتاج فى النظام البدائى التى كانت تحصر الناس فى نطاق القبيلة أو العشيرة لم تعد تطابق أو تتفق مع القوى المنتجة لأنها لا تجتمع مع تقسيم العمل والتبادل، فنتج عن تقدم الإنتاج حتمية هلاك هذه العلاقات؛ وذلك لأن استعمال أدوات العمل الجديدة رفع كثيراً عدد المنتجات وأصبح من الممكن إنتاجها لا فى نطاق العشيرة أو القبيلة بل فى إطار كل أسرة على حدة. وفى نفس الوقت انتقلت ملكية وسائل الإنتاج إلى كل أسرة على

حدة. وتولدت عن ذلك الملكية الخاصة وظهر معها التفاوت الاقتصادى بين الناس، وزاد التفاوت أيضاً بسبب أن الكبار والرؤساء استغلوا هذا الوضع للإثراء، وبفضل وسائل العمل الجديدة أصبح العامل ينتج أكثر مما هو ضرورى لمعيشته.

وظهر استغلال الإنسان للإنسان، وأصبح الأغنياء يستعبدون الفقراء وأسرى الحرب ويجعلون منهم أرقاء. وحل نظام الرق محل نظام المشايعة البدائية أو الشيوعية الساذجة الأولى.

٣٥٣ – وصلنا إلى نظام الاقتصاد المؤسس على الرق حيث يمتلك الأسياد وسائل الإنتاج ويملكون أيضاً العامل أو العبد الذى هو فى الحقيقة «أداة عمل ناطقة». وفى الفترات الأولى تكون علاقات الإنتاج فى المجتمع المؤسسة على الرق (من حيث النظام الاقتصادى) متفقة ومتطابقة مع القوى المنتجة؛ ذلك لأن تقدم الثقافة المادية والروحية عندما يكون مستوى القوى المنتجة بدائياً نسبياً لا يمكن أن يتحقق إلا بالاستغلال الذى لا يرحم لجماهير العبيد الغفيرة. وهذا ما كان يجعل من الممكن نمو الإنتاج وتقسيم العمل وتطور الثقافة، وانفصل العمل الذهنى عن العمل الجسدى وأصبح فى وسع العلماء والشعراء والنحاتين والفلاسفة المتحررين من العمل الجسدى، وقف أنفسهم للنشاط الروحى، وهكذا تطور العلم والفن. وهكذا أيضاً تفسر الماركسية ظهور الفلسفة ومراحل تاريخها، فالفلسفة اليونانية كانت تعبيراً عن «الفلسفة فى مجتمع الرق» بينما كانت الفلسفة فى العصر الوسيط تعبيراً عن «الفلسفة فى المجتمع الإقطاعى» ...إلخ.

٣٥٤ – ولو أننا واصلنا السير مع مراحل التاريخ لوجدنا أن القوى المنتجة تزداد وتصبح أكثر إتقاناً؛ فيرتفع مستوى الزراعة ويحقق الناس ألواناً من النجاح فى إنتاج المعادن والأدوات المعدنية، وتزداد مهارة الصناع وجودتهم وإتقانهم للعمل، وتصبح علاقات الإنتاج التى كانت سائدة فى مجتمع الرق غير مناسبة ولا متطابقة مع قوى الانتاج؛ فالرقيق ليس له مصلحة فى عمله،

وإنما هو يعمل تحت السخرة وتحت إرهاب السيد وجبروته ولهذا فإن عمله قليل الفاعلية، ولهذا فإن العبودية تستنفد شروط بقائها بالتدريج وتحل محلها العلاقات الإقطاعية التى سادت أوربا فى العصور الوسطى.

والوسائل الأساسية للإنتاج فى مجتمع الإقطاع هى ملك للإقطاعيين أصحاب الأرض، أما الفلاحون فهم لا يملكون شيئاً اللهم إلا الأدوات الصغيرة لحرث الأرض. ويستغل أصحاب الأرض من الإقطاعيين الفلاحين المعدومين الذين لا يملكون أرضاً فيسخرونهم ويجبرونهم على العمل لحسابهم، ويقدم الإقطاعى لهم قطعة أرض ولكنه فى مقابل ذلك يجبرهم على أن يقدموا له جزءاً من المحصول (الأجر العينى) أو أن يفلحوا له أرضه (السخرة) وفى البداية يكون هناك اتفاق وتطابق بين علاقات الإنتاج، ومستوى القوى المنتجة وهو توافق يتيح بعض المجال لتطور هذه العلاقات؛ لأن الفلاح له بعض المصلحة المادية فى نتائج عمله ويذهب جزء من المحصول إلى بيته ولهذا يبدى اهتماماً أكبر بالعمل ويستخدم أدوات الإنتاج بفاعلية أكثر مما كان يفعل العبد فى مجتمع الرق. ولكن مع مرور الزمن تنمو فى قلب المجتمع الإقطاعى قوى منتجة جديدة وتتطور المدن ويتطور معها الإنتاج الصناعى اليدوى ويتعمق تقسيم العمل ويتسع التبادل وتنشأ بالتدريج الأسواق الوطنية وتنشأ المصانع الصغيرة التى تضيق الخناق على الصانع المستقل، وتظهر أولى الماكينات وتنمو المصانع والميكنة بسرعة شديدة. وتولد الحاجة إلى عمال جدد متحررين من العبودية ومثقفين نسبياً، ويصبح النظام الإقطاعى عائقاً للتقدم الاجتماعى وتوشك شمسه على المغيب ليحل محله النظام الرأسمالى.

٣٥٥ - وفى النظام الرأسمالى توجد وسائل الإنتاج فى أيدى الرأسماليين، أما العامل الذى يعمل وينتج فهو محروم من هذه الوسائل ولهذا فهو مضطر إلى بيع قوة عمله للرجل الرأسمالى، والواقع أن جميع الأدوات والوسائل التى تستخدم فى الإنتاج - عدا قوة العمل - لا تخلق شيئاً ولكن العامل وحده هو الذى ينتج أكثر مما هو ضرورى لعيشه غير أنه لا يأخذ سوى

القدر اللازم لبقائه وتكاثره، أما الباقى فيستولى عليه صاحب رأس المال الذى اشترى قوة العمل. وهذا ما يسميه ماركس «بفائض القيمة» وهذه القيمة الفائضة مصدر الربح والفائدة المستمرة وتحقيقها راجع إلى المزايا الاقتصادية المترتبة على التعاون وتقسيم العمل.. [1].

وعلاقات الإنتاج فى المجتمع الرأسمالى تخلق إمكانيات هائلة لنمو القوى المنتجة ويفوق التقدم التكنولوجى كثيراً كل ما تم صنعه فى تاريخ البشرية السابق. لكن الرأسمالية وهى تطور بقوة هذه القوى المنتجة تعد المقدمات المادية اللازمة لهلاكها ولا تعود العلاقات الرأسمالية تسع القوى المنتجة الجديدة.. بل إنها تولد تناقضات حادة تتجلى فى الأزمات والبطالة والحروب ودمار القوى المنتجة. وهكذا يصبح الانتقال إلى النظام الاشتراكى أمراً حتمياً لا مندوحة عنه.

---

١ - الدكتور راشد البراوى: مقدمة لترجمة كتاب رأس المال لماركس - الطبعة الثانية مكتبة النهضة - القاهرة عام ١٩٦٥.

ثالثاً: التناقض الاجتماعى وصراع الطبقات

٣٥٦ - رأينا أن سير التاريخ وتطور المجتمع البشرى يحكمه قانون أساسى هو تطابق الإنتاج وتفاعلها المستمر، والحق أننا كلما أمعنا فى دراسة وتحليل النظم الاقتصادية والسياسية وجدنا ألواناً كثيرة من المتناقضات؛ فتاريخ المجتمع - كل مجتمع - حتى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال وصراع بين الطبقات كما يقول لنا ماركس وإنجلز فى أول جملة فى البيان الشيوعى [١]. وفى صراع الطبقات هذا نلتقى بمتناقضات لا حصر لها: الحر والعبد والنبيل والعامى، والسيد الإقطاعى والقِنّ، ورئيس العمال والصانع، أى باختصار المضطَهِدُون والمضطَهَدُون وهؤلاء جميعاً كانوا فى تعارض مستمر، وكانت تستعر فيما بينهم حرب ضروس تظهر مشتعلة تارة وتختفى وتكون مطمورة تارة أخرى، حرب كانت تنتهى دائماً إما بانقلاب ثورى يشمل المجتمع بأسره، وإما بانهيار الطبقتين المتصارعتين فى آن واحد [٢].

٣٥٧ - والتناقضات والصراعات الاجتماعية قديمة قدم المجتع البشرى نفسه وهى موجودة وقائمة فى كل مجتمع؛ لأنها تعبر عن النسيج لهذه المجتمعات التى ترتب فيها الأوضاع الاجتماعية بنسب متفاوتة؛ ففى روما القديمة نجد النبلاء ثم الفرسان ثم العامة ثم الأرقاء. وفى القرون الوسطى نجد الإقطاعيين الأسياد، ثم الإقطاعيين الأتباع، ثم رؤساء العمال ثم أرباب الصناعة ثم الأقنان، ونجد تقريباً داخل كل طبقة من هذه الطبقات مراتب ودرجات خاصة [٣] وهى كلها متناقضة فيما بينها أولاً ثم بعضها مع بعضها الآخر ثانياً.

---

١ - K. Marx and Enhels: Selected Works Vol. Ip.34.
٢ - Ibid.
٣ - Ibid.

وإذا كان الصراع واضحاً فى المجتمعات القديمة فإن المجتمع البرجوازى الحديث الذى نشأ على أنقاض المجتمع الإقطاعى لم يقض على هذا التناحر والصراع بين الطبقات، بل أقام طبقات جديدة بدلاً من الطبقات القديمة، وأوجد ظروفاً للاضطهاد وأشكالاً جديدة للنضال، إلا أن الذى يميز عصرنا الحاضر - كما يقول ماركس وإنجلز - هو أنه جعل الصراع الطبقى أكثر ظهوراً، فانقسم المجتمع إلى معسكرين كبيرين متعارضين أو طبقتين كبيرتين يظهر العداء بينهما واضحاً بشكل مباشر وهما : البرجوازية والبروليتاريا [١].

٣٥٨ - الصراع الطبقى إذن قائم فى جميع المجتمعات منذ فجر التايخ حتى يومنا هذا (طبعاً باستثناء المجتمع الشيوعى الذى تتحول فيه المتناقضات إلى صراع مخفف ليس فيه تناحر) ولقد كان ماركس - فيما يقول لنا إنجلز - : «هو على وجه الدقة أول من اكتشف القانون العظيم لحركة التاريخ - القانون الذى يقول إن النضال التاريخى ليس فى الواقع سوى التعبير الواضح بدرجة تزيد أو تقل عن النضال بين الطبقات الاجتماعية - سواء أكان هذا النضال فى ميادين السياسة أم الدين أم الفلسفة أم فى أى ميدان أيديولوجى آخر، وإن وجود هذه الطبقات وبالتالى الصدام والصراع الذى يحدث بينها، إنما تحدده درجة التطور الاقتصادى وأسلوب الإنتاج وطريقة التبادل، وهذا القانون يعنى بالنسبة للتاريخ نفسه ما يعنيه قانون تحول الطاقة بالنسبة للعلم الطبيعى..» [٢].

٣٥٩ - ولو أننا أردنا أن نلخص خصائص جدل الإنسان من الخارج أو الجدل الاجتماعى والاقتصادى كما تعرضه علينا الماركسية لكان فى استطاعتنا أن نوجزها فيما يلى :

---

١ - K. Marx and F. Enhels: Ibid p.34- 35.

٢ - Ibid. p. 246; and p. Sandor: Histoire de la dialectique p. 188- Nagel, Paris 1947.

١ - إذا كان هيجل قد حدثنا عن تناقض الفكر وتابعه تلاميذه من المثاليين فى الحديث عن أضداد فكرية فحسب - كما فعل هاملان وغيره - وإذا كان كيركجور قد جعل التناقض فى صميم الذات وحدثنا عن التمزق الداخلى فى قلب الموجود البشرى فإن الماركسية لا تعترف إلا بالتناقض العينى الحي فى قلب المجتمع. فماركس يطبق قانون التناقض فى دراسته لتطور التاريخ الاجتماعى فيكشف عن التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، ويكشف عن التناقض بين الطبقات المستغِلة والطبقات المستغَلة والتناقض بين القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقى.. إلخ. فليس ثمة تناقض فكرى أو ذهنى أو روحى، كلا، وليس ثمة قفزات أو طفرات روحية كما هى الحال عند كيركجور، وإنما هذه المتناقضات تؤدى لامحالة فى نظر ماركس فى المجتمعات الطبقية المختلفة إلى ثورات اجتماعية مختلفة. وعندما طبق ماركس هذا القانون على دراسة البنية الاقتصادية للمجتمع اكتشف أن التناقض الأساسى لهذا المجتمع يكمن فى التناقض بين الصفة الاجتماعية للإنتاج والصفة الخاصة للملكية، ويتمثل ذلك فى التناقض بين البرجوازية والبروليتاريا [١]. وعلى هذا النحو تمكن ماركس «بمنهجه الجدلى - وهو المنهج الوحيد القادر على الوصول إلى نتائج عملية - من معارضة المنهج الميتافيزيقى عند الاقتصاديين البرجوازيين من أمثال آدم سميث وريكاردو، وتفنيد تفسيرهم لطبيعة رأس المال» [٢]. فالتناقض الجدلى إذن عند الماركسية تناقض اجتماعى عينى يظهر فى مراحل تاريخ المجتمعات، وفى كل مرحلة على حدة.

٢ - إذا كان هناك تناقض عينى حى فى قلب كل مجتمع فإن هذا التناقض هو الذى يدفع المجتمع إلى الأمام، وهو الذى يسبب التغير والتطور والانتقال من مرحلة إلى أخرى فهو ليس تناقضاً هداماً يدمر المجتمع، لكنه تناقض يعمل على

---

١ - Mao Tse - Tung: Selected works.

٢ - M. M. Rosenthal: Ler problemes; p.7.

تطور النظم الاجتماعية من أدناها الشيوعية البدائية إلى أعلاها الشيوعية المعاصرة.

٣ - لكن حركة الانتقال التى ينتقل بها المجتمع من حالة إلى حالة والتى يدفعها التناقض يتوقف أيضاً على مقولتين أساسيتين هما : الكم والكيف، بمعنى أن التناقض (وإن كان قائماً) لا يكون بارزاً إلا مع وجود تراكمات كمية، فكلما ازدادت ثروات الرجل الرأسمالى وتكدست كلما ظهر واضحاً التناقض والصراع بينه وبين العمال، وأدى ذلك إلى تحول كيفى، أعنى انتقال المجتمع إلى حالة جديدة.

٤ - كل مرحلة من المراحل التاريخية هى سلب للمرحلة السابقة، غير أن السلب هنا لا يعنى الهدم أو الفناء، وإنما كل مرحلة « تنفى وتحتفظ » فى وقت واحد بالمرحلة السابقة، فالسلب الجدلى هو سلب واحتفاظ معاً، وهدم وتطور أبعد : ولا يكون النفى جدلياً إلا إذا كان مصدراً للتطور، أى إذا احتفظ بالعناصر الأساسية فى المراحل السابقة. وهذا ما يحدث فى جميع المجالات فى التاريخ والمجتمع وتاريخ الفلسفة.. إلخ.

٥ - التطور لا يسير فى خط مستقيم وإنما هو يسير فى طريق لولبى، وتلك نتيجة مترتبة على الخاصية السابقة.

٦ - التطور الجدلى يتم بطريقة مستقلة عن إرادة الإنسان لكن ذلك لا يعنى أن الناس ليسوا أحراراً، فهذا زعم البرجوازيين الذين يعتقدون أن الضرورة التاريخية تسلب الناس حريتهم : فالحرية والضرورة التايخية لا تجتمعان فى نظرهم. غير أننا لو تدبرنا المثال الآتى لأمكن لنا أن نحل هذه المسألة :

افرض أن رجلين فى غابة، وأن أحدهم لم يهتم بالعلاقات الضرورية الموجودة بين الظواهر الطبيعية، ولذلك تصور نفسه حراً وبدأ يسير فى أول اتجاه التقى به. إن بوسع هذا الشخص أن يمنى نفسه بأنه « حر » فى أى وقت فى تغيير اتجاهه والانطلاق فى تجاه آخر، لكنه بعد أن يضيع وقته سدى وبعد أن

تمضى ساعات طويلة بلا جدوى سوف يكتشف أن حريته تلك لم تكن إلا سراباً، فهو فى الحقيقة غير حر، وهو خاضع تماماً للبيئة التى يوجد فيها. أما الشخص الآخر فقد فعل غير ذلك: إنه يعرف أن هناك علاقات ضرورية بين ظواهر الطبيعة، ومن ثم بين الجهات الأربع الأصلية ومواقع الأجرام السماوية، فبدأ فى تذكر ما تعلمه عن هذه العلاقات وبدأ يختار الطريق الذى يوصله فى أقصر طريق ممكن إلى بيته. وهكذا يتبين لنا أن معرفة الضرورة والعمل وفقاً لهذه الضرورة يسمحان لهذا الرجل بأن يحدد طريقه فى البيئة التى يوجد فيها وبذلك يكون فعلاً حراً [١].

هذا المثال يساعدنا على أن نفهم أن الضرورة الموضوعية تعطى للناس حرية التصرف التاريخى. وهكذا فإن الضرورة لا تنفى الحرية أبداً، كما أن الحرية لا تنفى الضرورة. إن الحرية هى معرفة الضرورة، وفى استخدام هذه الضرورة عملياً [٢].

---

١ - Man; science; p.55.

٢ - المرجع السابق - راجع أيضاً الأستاذ محمود أمين العالم فى كتابه: «معارك فكرية». وهو يرد على مقال الدكتور زكى نجيب محمود السالف الذكر.

الباب الثالث

الإنسان من الداخل والخارج



الفصل الأول

المشروع الأنثروبولوجى

«الؤال الوحيد الذى أطرحه هو: هل لدينا اليوم الوسائل التى نستطيع بواسطتها أن نقيم أنروبولوجيا بنائية وتاريخية . . ؟»

Sartre: critique P. 9



تمهيد

٣٦٠ - عرضنا فى الباب الأول من هذا الكتاب لجدل الإنسان من الداخل، ثم عرضنا فى الباب الثانى لجدل الإنسان من الخارج، وها نحن أولاء نعرض فى هذا الباب لجدل الإنسان من الداخل والخارج فى آن واحد كما يعرضها علينا سارتر فى كتابه الأخير «نقد العقل الجدلى». والحق أن المشكلة الرئيسية التى شغلت بال سارتر فى تطوره الأخير كما شغلت بال المفكرين قبله وسوف تشغل مفكرين بعده - هى: كيف لى أنا أن أصنع التاريخ..؟ كيف يمكن أن يقال إن هذا الفرد الجزئى المعين الذى يعيش فى مجتمع معين وفى لحظة تاريخية معينة أن يكون هو نفسه صانع التاريخ؟ وإذا كانت تلك محيرة غريبة على حد تعبيره فإن السؤال يمكن أن يسأل منذ بداية الأشكال الاجتماعية التى يعيش فيها الفرد: كيف يمكن للطبقة أن تؤثر فى الفرد مع أنه مؤسسها وبناؤها والدعامة الرئيسية فى بقائها. وهذا ما أسقطته الماركسية من حسابها لكى تتخلص من المشكلة بتجميدها فى جانب واحد هو أثر الطبقة فى الفرد، ولم تضع فى اعتبارها أن الطبقة نفسها قد بدأت تتكون أصلاً ببراكسيس فردى، والفرد أيضاً هو أساس التجمع أو الحشد وهو أساس الجماعة وصانع التاريخ.. إلخ. باختصار شديد كيف يمكن أن يلتقى البراكسيس الفردى والبراكسيس الجماعى على صعيدٍ واحد..؟ أو بتعبير أدق كيف ينقلب البراكسيس الفردى إلى براكسيس جماعى؟

٣٦١ - وفى هذا الباب محاولة لدراسة الجدل عند سارتر أو الطريقة التى يلتقى بها البراكسيس الفردى والبراكسيس الجماعى فى ثلاثة فصول. سنحاول فى الفصل الأول أن نعرض فى القسم الأول منه لنقده للعيوب التى يراها فى الماركسية، فهو على الرغم من أنه يقول لنا مراراً إنه يقوم بهذه المحاولة فى حضن الماركسية وانطلاقاً من نفس المعطيات فإنه يأخذ عليها مآخذ كثيرة. ثم نعرض فى القسم الثانى من هذا الفصل لمشروع سارتر، فإذا كان لكل إنسان

مشروع فردى فى كل نشاط يقوم به فما هو «المشروع» الذى يحاول سارتر أن يعرضه فى نقد العقل الجدلى؟ أما فى الفصل الثانى فنحاول أن نتلمس أدوت البناء التى يستخدمها سارتر فى تحقيق مشروعه هذا، وأهمها جميعاً تلك الأفكار الأساسية التى لم يكلف نفسه قط مشقة توضيحها : العقل الجدلى – البراكسيس – الشمول والتشميل – الحاجة والندرة .. إلخ. أما الفصل الثالث والأخير فسوف نقدم فيه تطبيقاً للعقل الجدلى – وهو يُغزل فى رأى سارتر – أو لالتقاء البراكسيس الفردى والبراكسيس الجماعى على نحو ما يتجلى فى الأشكال الاجتماعية التى يحدثنا عنها سارتر وهى التجميع والجامعة.. إلخ. على أننا سوف نرجئ تقييم هذه التجربة النقدية حتى نهاية البحث حتى نعرض لنقد تطور الجدل بعد هيجل بأسره.

أولاً: تطعيم الماركسية

٣٦٢ - إذا كان سارتر يقول لنا أكثر من مرة إنه إنما يستهدف إقامة انثروبولجيا فسلفية فى «سياق الفكر الماركسى» فيجب ألا نظن أنه يقبل الماركسية الحالية على ما هى عليه. إن ما يريده سارتر أصلاً هو الفهم الشامل للإنسان، أعنى: فرداً وجماعة، أو فرداً فى جماعة أو وحدة تضم كثرة، وهو ما عبّر عنه باسم الشمول والتشميل على نحو ما سنعرف بعد قليل.

والماركسية نظرة شاملة إلى الإنسان تتضمن مواطن ضعف كثيرة «ولهذا يتطوع سارتر بإصلاحها، ومن ثم فإنه يحاول إصلاح الماركسية» أو «تجديد شبابها وتطعيمها بفكر جديد ودماء جديدة، وهو على وجه التحديد يقوم بعملية نقل دم إلى الماركسية بعد أن أصيبت بأنيميا... Anemie حادة وعامة[1]، فتحولت إلى ماركسية جامدة وشكلية، وماركسية مثالية و«ماركسية دجماطية» وماركسية كسولة و«ماركسية مجردة..».. إلخ.

وفى مقابل هذه الماركسية المتجمدة يريد سارتر أن يصل إلى ما نسميه بالماركسية الحية، وهو يقصد بها قابلية الماركسية لا حتواء الوجودية.

٣٦٣ - أما أن الماركسية الحالية «جامدة وشكلية» فهذا ناتج من انفصال النظرية عن التطبيق، أعنى توقف الحركة الجدلية بين النظر والعمل، فأصبح كل منهما منعزلاً عن الآخر بحيث أصيبت الحركة بالشلل.

ولقد حدث ذلك منذ اللحظة التى بدأ فيها الاتحاد السوفيتى جهوده فى عملية التصنيع، فخشيت الماركسية من المعارك التى تحدث نتيجة للتطبيق وما تقع فيه من أخطاء ضرورية (وكأن الخطأ ليس جزءاً ضرورياً من الحقيقة).

---

١ - Sartre: Critique p. 109.

فتقوقعت على نفسها وأصبحت لا تستهدف إلا مطلباً مزدوجاً هو الأمن وبناء الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى، وفاتها أن الفكر العينى إنما يولد من التطبيق، وأنه يرتد إليه ليوضحه من جديد (مثل آخر على الدائرية الجدلية للفكر) وأن العلاقة الجدلية الحقة بين النظرية والتطبيق لا تقوم الاعلى أساس التداخل الحى بينهما لا على أساس فرض أحدهما على الآخر.

لكن قادة الحزب خافوا أن تتحطم الوحدة فاحتفظوا لأنفسهم بحق تحديد الخطط وتفسير الأحداث؛ «وفضلاً عن ذلك، فقد خافوا أن تُبرز التجربة حقائقها الخاصة، وأن تطرح على بساط البحث من جديد بعض أفكارهم الموجهة فتسهم فى «إضعاف النضال العقائدى» – لهذا عزلوا المذهب بعيداً عن متناول التجربة.

وكانت نتيجة الانفصال بين النظرية والتطبيق أن تحول التطبيق إلى تجربة بلا مبادئ، وتحولت النظرية إلى علم خالص وجامد [1] ومن ثم توقفت الحركة الجدلية التى كانت دائمة السير من العمل إلى المعرفة ومن المعرفة إلى العمل، واستخدمت القوالب الجاهزة فى تفسير الظواهر والأحداث على نحو ما ستعرف بعد قليل.

٣٦٤ – والماركسية المعاصرة ماركسية مثالية؛ لأنها بعد أن انفصلت النظرية فيها عن التطبيق وتجمدت النظرية تحول المنهج الجدلى الماركسى إلى مذهب، وانتهى بها الحال إلى أن وقعت فى الخطأ الذى ظهرت لتحاربه.

وظلت تحاربه طوال حياتها، وهو الذى يقع فيه كل مذهب مثالى وأعنى به البدء بمجموعة من الأفكار الأولية، واعتقد الماركسيون المعاصرون أن أفكار ماركس وإنجلز هى الكلمة الأخيرة، وأن أحكامهم لاترد، أو أنها تمثل معرفة قد اكتملت.

---

١ - Sartre: (Critique de la Raison Dialectique. p.25.

وهكذا أصبحت الأفكار الماركسية التى جاءت نتيجة جدل حى - أفكاراً أولية.. a priori متجمدة، وتوهم الماركسيون أنه قد أصبح من حقهم أن يفرضوا هذه الأفكار فرضاً على التجربة، أياً كانت هذه التجربة، وبهذا انحصرت مهمتهم الوحيدة في إدخال الأحداث والأشخاص والظواهر فى تلك القوالب الجاهزة التى بدأوا منها، وأسقطوا من حسابهم الخلافات والفروق الفردية القائمة بين التجارب والأشخاص لحساب نظرة موحدة إلى التاريخ وإلى الطبيعة الاجتماعية، مع أن الاهتمام بالاختلاف القائم بين التجارب والخلافات القائمة بين الأشخاص يمثل من وجهة نظر سارتر اهتماماً بالواقع واحتراماً للمنهج الماركسى[1].

١ - سرير بروكرست

٣٦٥ - الحق أن الماركسية المعاصرة أصبحت - بعد أن طرحت الجدل جانباً - «جاهزة» تماماً بقوالبها الجامدة لتحديد الأوضاع والمواقف والأحداث المختلفة، وبيان وجهتها وأماكنها ومدلولاتها ومغزاها، فهى تستطيع أن تحدد لك الموضع الذى يمكن أن توضع فيه خطبة من خطب «روبسبير» أو سياسة الجبليين أو الجيروند إبَّان الثورة الفرنسية، كما تستطيع أن تحدد لك وضع Situer قصائد بول فاليرى (١٨٧١ - ١٩٤٥) أو ملحمة فكتور هوجو (١٨٠٢ - ١٨٨٥) الخالدة «أسطورة القرون» التى حاول فيها أن يؤرخ للبشرية، والتى عدت دعوة رائعة للديمقراطية .. إلخ، تستطيع أن تحدد لك ذلك كله ببساطة منقطعة النظير، لأنها لا تجهد نفسها فى السير خطوة واحدة، وإنما هى تفسر كل شئ و«تحدد وضع .. Situer أى شئ بما لديها من

---

١ - قارن «نقد العقل الجدلى» ص ٢٥ و٣٣ و٣٤.. إلخ، وانظر أيضاً الدكتور يحيي هويدي في كتابه «دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة» ص ٤٨٤ (دار النهضة العربية - القاهرة عام ١٩٦٨).

قوالب جاهزة وأفكار معدة من قبل، ومنهج أولى قبلى .. a priori، لكن ما الذى يعنيه «تحديد الموضع» هذا ..؟.

لو أننا رجعنا إلى مؤلفات الماركسيين المعاصرين، لوجدنا أنهم يقصدون به تحديد المكان الحقيقى للموضوع الذى ندرسه فى مسار شامل، وسوف يعددون لك الشروط والظروف المادية التى أوجدته، والطبقة التى نشأ فيها، ومصالح هذه الطبقات وحركتها، وأشكال النضال الذى قامت به ضد الطبقات الأخرى، وعلاقة القوى بعضها ببعض.. إلخ.

وعلى ذلك فسوف تبدو خطبة «روبسبير» وتأليف هذا الكتاب أو ذاك، أو تفسير هذا الحدث السياسى المعين- عبارة عن لحظة جزئية معينة داخل هذا الصراع يمكن أن يتم تحديدها بواسطة العوامل التى تعتمد عليها، والأثر الحقيقى الذى تمارسه[1]. وشيئاً فشيئاً أصبح من غير الضرورى عند الماركسيين دراسة الوقائع وفحصها طالما أنهم يضعونها فى تصوراتهم الدجماطيقية السابقة[2]. مع أن الماركسية الحية ينبغى عليها أن تتعمق فى دراسة البشر العينيين لا أن تذيبهم فى حوض من حامض الكبريتيك المركز[3].

٣٦٦ - هذا المنهج الذى يفسر لك كل شئ وبطريقة آلية جامدة- الذى يصفه سارتر تارة بـ «الجدل المتوقف» وتارة أخرى بـ «الجدل الدجماطيقى» - لا يمكن أن يكون مقنعاً، إذ أنه فضلاً عن جموده وتحجره وآليته فهو منهج أولى قبلى.. a priori - كما سبق أن ذكرنا - فهو لا يستمد تصوراته وأفكاره من التجربة، أو على الأقل لا يستمدها من التجارب الجديدة التى يسعى إلى تفسيرها وفك رموزها، لأنه قد شكل تصوراته بالفعل، وأعد أفكاره وجهّزها من قبل، وهو على يقين من صدقها ويقينها.

---

١ - Sartre: Critique p. 33.

٢ - Mary Warnock: The Philos. of Sartre P. 144.

٣ - Sartre: Critique p. 77.

ومن ثم فلم يعد لديه من هدف سوى إرغام الأحداث والأشخاص والأفعال والظواهر على الدخول فى هذه الصور، والأشكال الجاهزة لم يعد لديه من هدف سوى وضعها فى «سرير بروكرست.. Procrustes»[1]. بكل ما فى هذه العبارة من تعسف وتصنع وافتعال وقتل للحقيقة وتقطيع مشوه مبتور للواقع الحى الذى يريدون تفسيره. ويضرب سارتر العديد من الأمثلة على هذا «الجدل المتوقف» لكننا سوف نكتفى منها بثلاثة أمثلة فحسب: -

٣٦٧ - فكيف تفسر الماركسية مثلاً - ظهور الوجودية فى ميدان الفلسفة..؟ خذ مثلاً رأى «لوكاتش... kaczLu» تجده يقسمها قسمين:

الوجودية الألمانية (وجودية هيدجر) التى تحولت إلى نزعة متطرفة بتأثير النازى.

والوجودية الفرنسية (ولاسيما وجودية سارتر) وهى فى رأى لوكاتش الوجودية المتحررة التى وقفت ضد الفاشية وضد الغزو الهتلرى لأوروبا بصفة عامة ولفرنسا بصفة خاصة، وشكلت حركة لمقاومته، وهذه الوجودية الفرنسية إنما كانت تعبر عن تمرد البرجوازية الصغيرة التى كانت تعانى من الاستبعاد والاضطهاد فى ظل الاحتلال النازى، وهى عكس الوجودية الألمانية التى عبرت عن هذه النازية، لكن لوكاتش - فيما يقول سارتر - إنما يتغاضى بهذا التفسير البسيط لظهور الوجودية عن واقعتين أساسيتين:

الأولى: هى أنه كان هناك فى ألمانيا تيار وجودى واحد على الأقل رفض أن يتحالف مع الهتلرية، وبقى مع ذلك موجوداً حتى بعد الرايخ الثالث، وهذا التيار هو تيار كارل يسبرز.

---

١ - قاطع طريق في الموثولوجيا اليونانية اسمه الحقيقي بوليبمون.. Polypemon. كان يدعو الغرباء لزيارته في بيته ثم يرغمهم علي النوم في سريره، فإن كانوا أطول قطع الزيادة وإن كانو أقصر شدهم حتي الموت.

الواقعة الثانية: هى أن هناك عاملاً جوهرياً فى الفلسفة، وأعنى به الزمان (وهو ما يسقطه لوكاتش من حسابه تماما) إذ لابد أن تنقضى فترة طويلة من الزمان قبل أن تكتمل فلسفة الفيلسوف، أو أن يتمكن من وضع نظرية أو تشييد مذهب.

ويضرب سارتر على ذلك مثالاً بكتابه هو نفسه «الوجود والعدم» - ويقول: إن هذا الكتاب كان نتيجة دراسة طويلة بدأت منذ عام ١٩٣٠ (أى قبل وصول النازى إلى الحكم) حتى عام ١٩٤٣ (أى العام الذى صدر فيه الكتاب بالفعل)، وهى فترة طويلة تبلغ ثلاث عشرة سنة: «تعرضت خلالها لكثير من التيارات، ومنها على وجه التحديد، تيار هيدجر الذى كان وقتها فى قمة نزعته المتطرفة..» .

وهذا يبين لنا أن هيدجر لم يكن قط ذا نزعة هتلرية على الأقل فى مؤلفاته الفلسفية [١]، كما يبين لنا بالتالى أن الوجودية الفرنسية (ومنها وجودية سارتر) لم تكن وليدة تطلع «البرجوازية الصغيرة» إلى التحرر من نير الاحتلال النازى.

وهاتان الواقعتان تدلان على أن «لوكاتش» لم يحاول أن يفهم الوجودية وأن يفسر ظهورها، ولكنه أخذها إلى سرير «بروكرست» وهناك قطّعها وفقاً لما تقضى به القوالب الجاهزة عند الماركسية المعاصرة.

صحيح أن لوكاتش لديه الوسائل التى تمكنه من فهم هيدجر، ولكنه لم يفهمه أبداً، لأنه لكى يفهمه فإن عليه أن يقرأه، وأن يدرك معنى عباراته واحدة إثر واحدة. وليس ثمة ماركسى واحد - على ما أعلم - قادر على أن يفعل ذلك [٢]. والسبب أنهم يريدون أن يقفوا على أرضهم هم، وأن يغلقوا على أنفسهم باب المذهب فلا يرون سوى ضوءهم الخاص كلما أضاء لهم مشوا فيه،

١ - Sartre: (Critique.): p.34 - 35.

٢ - Sartre: Ibid; 35 (Note).

وإذا عاد الظلام وقفوا حيث هم رافضين الأفكار والآراء المعادية (ربما بسبب الخوف والكراهية أو الكسل)... وإذا شئنا الدقة فإنهم لا يفهمون كلمة واحدة مما يقرأون، وأنا لا ألومهم لنقص الفكر الشامل هذا عندهم باسم أية موضوعية برجوازية، بل باسم الماركسية نفسها، إنهم سوف يكونون قادرين على أن يرفضوا أو أن يدينوا بدقة أكبر، وأن ينتصروا فى دحضهم أكثر بمقدار ما يعرفون أولاً ماذا يرفضون وماذا يدينون [1].

٣٦٨ - ولقد أدى الجمود والشكلية واستخدام الجدل الدجماطيقى المتوقف إلى آفاق من الشطط لم تكن فى الحسبان، فخضع البشر والأشياء جميعاً إلى الأفكار بطريقة أولية قبلية .. a priori، وأصبح مثل الماركسيين مثل المذهب المثالى الذى يدينونه؛ كل شئ يبدأ بالفكر وينتهى إليه، ولا دور قط للواقع العملى العينى الذى يريدون تغييره.

بل أصبحت التجربة ثانوية عندهم، بمعنى أن عليها فقط أن تحقق التنبؤات، والأفكار التى تُفرض عليها، فإن لم تفعل كانت رجعية و« فاسدة » ويضرب لنا سارتر مثلاً يثير من السخرية قدر ما يثير من الإشفاق: « راكوزى » Rakosi .. سكرتير الحزب الشيوعى المجرى يريد أن يبنى فى بودابست أنفاقاً لمترو يسير تحت الأرض، لكن سراديب العاصمة المجرية لم تكن تصلح لبنيانه .. فماذا يحدث؟ لو أن « راكوزى » ماركسى « أصيل » لاستفاد من التجربة، ولأدرك أن مشروعه بحاجة إلى تعديل، لكنه بدلاً من ذلك راح يلعن سراديب بودابست وأنفاقها ويتهمها بأنها رجعية » وأنها تمثل ثورة مضادة.. Contre - revolution مع أن الماركسية باعتبارها تفسيراً فلسفياً للإنسان والتاريخ ينبغى عليها أن تكون انعكاساً لمواقف التخطيط [2]. ولكن الذى يحدث فى الواقع هو عكس ذلك تماماً حتى أن المثقف الماركسى يظن -

---

١ - Sartre: Ibid; 35 (Note).

٢ - Sartre: (Critique...): p.25.

خطأ - أنه يخدم الحزب بتبسيطه المسرف لمعطيات الواقع، وبإهماله المتعمد لتفصيلاته المحرجة، وبتحريفه الغريب للتجربة الحية [1] بل أصبح التفكير يعنى عند الغالبية العظمى من الماركسيين إحلال الكلى محل الجزئى، وهم يزعمون بذلك أنهم يعودون بنا إلى العينى، ويقدمون لنا تحديدات أساسية لكنها مجردة.

ولقد كان هيجل يترك الجزئى موجوداً - على الأقل - كلحظة مرفوعة، لكن الفيلسوف الماركسى المعاصر يعتقد أنه يضيع وقته سدى لو أنه حاول أن يفهم أصالة الفكر البرجوازى؛ فهو يرى أن الشئ الوحيد المهم هو أن يبين أن هذا الفكر لون من ألوان المثالية [2]. إننا نلح كثيراً على ما يأتى:

التاريخ أعقد بكثير جداً مما تتصور الماركسية التبسيطية ... Sim-pliste التى تبسط الأمور، وليس على الإنسان فحسب أن يصارع ضد الطبيعة، بل عليه كذلك أن يصارع ضد الوسط الاجتماعى أو البيئة الاجتماعية التى أنجبته، كما أن عليه أيضاً أن يصارع ضد غيره من البشر، وأيضاً ضد فعله الخاص بمقدار ما يصبح هذا الفعل فعلاً آخر [3]. وسارتر يشير بذلك إلى واقعة القدرة التى يعتبرها محرك التاريخ. وهى التى سنعرض لها فى الفصل القادم.

٣٦٩ - وأخيراً يضرب لنا سارتر مثلاً على المواقف الماركسية التى تتحدد سلفاً بغض النظر عن الوقائع العينية.

يقول: «فى الرابع من شهر نوفمبر - أعنى فى لحظة التدخل السوفيتى الثانى فى المجر - كانت كل طائفة، وكل جماعة من الجماعات الماركسية قد اتخذت لنفسها موقفاً إزاء هذا التدخل حتى قبل أن تتجمع لديها أية معلومات - كافية أو غير كافية - عن الموقف، فهو إما عدوان من البيروقراطية الروسية ضد

١ - Sartre: (Critique.): p.25.
٢ - Sartre: (Critique.): p.40.
٣ - Sartre: (Critique.): p.202.

ديمقراطية المجالس العمالية، أو تمرد جماهيرى ضد النظام البيروقراطى، أو هو ثورة مضادة عرف الاتحاد السوفيتى كيف يقضى عليها: «ثم وردت فيما بعد أنباء كثيرة - وكثيرة جداً - لكنى لم أسمع قط ماركسياً واحداً قد غير رأيه.. ومن بين التفسيرات التى ذكرتها هناك تفسير يظهر المنهج عارياً ألا وهو التفسير الذى يرجع أحداث المجر إلى عدوان سوفيتى ضد ديمقراطية المجالس العمالية.

فهذه المجالس لم تكن موجودة عند التدخل السوفيتى الأول، وكان ظهورها قصير الأمد ومهوشاً، لكن ذلك كله لا يهم فقد وجدت المجالس، وحدث التدخل السوفيتى، ومن هنا تلجأ الماركسية المثالية إلى وضع الأحداث فى تصورات والسير بها إلى حدها الأقصى» (١).

٢ - علم إنسان . . . بلا إنسان

٣٧٠ - من الواضح إذن، أن الجمود والشكلية واستخدام القوالب الجاهزة قد جعل الماركسية المعاصرة تتردى فى أخطاء لا حصر لها، ويكفى أن نقول إنها استبدلت بالمنهج العينى الحى منهجاً دجماطيقياً جامداً، وإنها أقامت علماً للإنسان بلا إنسان.. أقامت أنثربولوجيا غاب عنها قدس أقداسها حين غاب عنها الإنسان ولم يعد الإنسان صانعاً للتاريخ، ومحركاً للمجتمع، ودعامةً للنظم الاجتماعية.... إلخ بل أصبح التاريخ والمجتمع هو الذى يشكل الإنسان خصوصاً الإنسان، المفرد.

ولهذا فلو أنك أردت أن تدرس أية شخصية من الشخصيات التاريخية المعروفة سواء فى مجال السياسة أو مجال الأدب والفنون من أمثال «فاليرى» أو «فلوبير» أو «نابليون» أو غيرهم.. فخير لك ألا تتجه إلى الماركسية المعاصرة

---

١ - Sartre: (Critique.): p.26.

لأنها سوف تلغي وجود هذا الإنسان الفرد لتضع مكانه الطبيعة أو الظروف المادية.. إلخ، « إذا كنت أريد أن أفهم فاليرى ذلك المثقف البرجوازى الصغير الذى ينشأ فى تلك الجماعة التاريخية المعينة – وهى البرجوازية الفرنسية الصغيرة فى أواخر القرن الماضى – فخير لى ألا أتجه إلى الماركسيين لأسألهم ذلك لأنهم سوف يستبدلون بهذه الجماعة المعينة فكرة ظروفها المادية ووضعها بين الجماعات الأخرى وتناقضاتها الداخلية[1]. ويرى سارتر أنه من الخطأ أن نصف الأديب الفرنسى فاليرى بالبرجوازية ثم نقف عند هذا الحد وكأننا فهمناه وسبرنا أغوراه فى الوقت الذى لم نفعل فيه شيئاً قط : « فاليرى مثقف برجوازى صغير، وهذا حق، لكن ليس كل مثقف برجوازى صغير هو فاليرى.. فى هاتين العبارتين يكمن القصور فى الاجتهاد الماركسى »[2].

٣٧١ – إن الماركسية لكى تدرك المسار الذى أدى إلى ظهور شخص أو أدى إلى إنتاجه داخل طبيعة ما وفى مجتمع معين وفى لحظة تاريخية معينة ينقصها « مجموعة من التوسطات » إذ يجب عليها أن تدرس طفولته وعلاقته العائلية وحياته الخاصة وتطور شخصيته. أما حين تكتفى بوضعه فى إطار جاهز كأن تقول إنه برجوازى مثالى.. إلخ فهى إنما تكتفى بالانعكاس على نفسها بغير ماحد.. « ذلك لأنها لا تجد فى النهاية إلا ما قد حددته فى البدء : « إن الماركسية لن تجد فى وصف فاليرى بأنه برجوازى ومثالى إلا ما حددته هى أصلاً من قبل بهاتين الكلمتين »[3]. ولن تملك فى النهاية إلا أن تتخلص من هذا « الجزئى » أو من هذا الفرد العينى وذلك بأن ترده « إلى إنتاج الصدفة وحدها »[4].

١- Sartre: (Critique.): p.43.
٢ - Sartre: (Critique.): p.44.
٣- Sartre: (Critique.): p.44.
٤ - Sartre: (Critique.): p.44-45.

ومن هنا فإن إنجلز لم يجد حرجاً ولا غضاضة فى أن يكتب هذه العبارة الغريبة: «إن ظهور مثل هذا الإنسان أو على وجه الدقة هذا الإنسان المعين فى فترة محددة وفى بلد معين - هو بالطبع محض مصادفة.. ولو لم يوجد نابليون لحل محله شخص آخر...

وقل مثل ذلك فى جميع أحداث المصادفة، وفى جميع الأحداث التى تبدو مصادفة فى التاريخ.

إننا كلما ابتعدنا عن الاقتصاد فى المجال الذى سنكشفه، اتخذ هذا المجال طابعاً أيديولوجياً مجرداً، ووجدنا المزيد من الصدفة فى تطوره..».

وهكذا نجد أن الطابع العينى لهذا الإنسان المعين هو - عند إنجلز - «طابع أيديولوجى مجرد»، وكل شئ بعيد عن محور الاقتصاد سوف يصبح خاصية مجردة، أما الوجودية - فيما يقول لنا سارتر - فإنها تعتبر العبارة السالفة لإنجلز حصراً تعسفياً للحركة الجدلية وتوقفاً للفكر ورفضاً للفهم.

إن الوجودية ترفض أن تترك الحياة الواقعية الحقيقية نهباً للمصادفات التى لا يمكن التفكير فيها.

إن الوجودية تهدف دون أن تخون المبادئ الماركسية إلى أن تجد توسطات قد تسمح بأن ينبثق الفرد العينى والحياة الجزئية والصراع الواقعى والمتعين والشخص من خلفية المتناقضات العامة لقوى الإنتاج وعلاقات الانتاج [1].

ولهذا ينتهى سارتر إلى القول بأننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها قد استبعدت شتى التحديدات العينية للحياة البشرية، وكأنما هى مجرد عناصر تدخل فى باب الصدفة البحتة، فلم تستبق من مجموع التاريخ سوى هيكله العظمى المجرد.

---

١ - Ibid.

والنتيجة أن الماركسية قد فقدت تماماً كل إحساس بحقيقة الإنسان، فلم تعد أمامها لسد هذا النقص سوى نظرية بافلوف السيكولوجية بكل ما تنطوى عليه من تهافت.

وإننا نؤكد - ضد جعل الفلسفة مثالية وضد تجريد الإنسان من إنسانيته - أن عنصر المصادفة ينبغى إنقاصه إلى أقصى حد. إن الماركسيين يقولون لنا إن نابليون بوصفه فرداً لم يكن إلا مجرد حادث عارض، وأما ما كان ضرورياً فهو الدكتاتورية العسكرية بوصفها نظاماً سياسياً لازماً لتصفية الثورة.

وهذا شئ لا يثير اهتمامنا فقد عرفناه دائماً، لكن ما ننوى أن نبينه هو أن نابليون هذا كان ضروريا؛ لأن تطور الثورة لم يؤد إلى ظهور الدكتاتورية كصورة تاريخية حتمية فحسب، بل هو قد أوجد فى الوقت نفسه شخصية ذلك الرجل الذى كان عليه أن يضطلع بهذه المهمة.

فالضرورة التاريخية هى التى مهدت السبيل أمام الجنرال بونابرت شخصياً للقيام على وجه السرعة بعملية تصفية للثورة، فهى التى سمحت له - وله وحده - بالقيام بهذه المهمة بحيث أنه لا موضوع للقول بإمكان افتراض ظهور شخصيات أخرى كان فى وسعها القيام بهذه الحركة وكأننا بإزاء كلى مجرد [1].

٣٧٢ - والماركسية المعاصرة تفسر لنا - مثلاً ثانياً - واقعية فلوبير... Flaubert فتقدم لوناً من الرمزية المتبادلة للنمو السياسى والاجتماعى للبرجوازية الصغيرة فى ذلك الوقت، لكنها لا تبين لنا قط منشأ هذا التبادل، فنحن لا نعرف مثلاً لماذا فضل فلوبير الأدب على أى شئ اخر؟ أو لماذا عاش كالناسك بعيداً عن الناس؟ ولماذا ألف هذه الكتب بدلاً من كتب الشقيقين جونكور [2]. صحيح أن الماركسية تحدد الأوضاع والمواقف، لكنها لا تكشف

---

١ - «نقد العقل الجدلي» ص ٥٨- وانظر أيضاً الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه «دراسات في الفلسفة المعاصرة» ص ٥١٦ وراجع أيضاً مقالة «هل أصبح سارتر ماركسياً» مجلة الفكر المعاصر - العدد الثاني- أبريل ١٩٦٥.

٢ - الشقيقان «جيل دي جونكور.. Jule de Goncourt (١٨٣٠ - ١٨٧٠) وإدمون =

عن شئ قط، وإنما تترك أنظمة أخرى - بغير مبادئ - تقيم الظروف الدقيقة للحياة وللشخص، ثم تأتى لتبرهن على أن مخططاتها قد تحقق صدقها.

فقد كان على فلوبير أن يعيش كما عاش، وأن يكتب ما كتب مادامت الأمور على النحو الذى كانت عليه، أعنى مادام الصراع الطبقى قد اتخذ هذا الشكل أو ذاك.. ومادام فلوبير ينتمى إلى البرجوازية، ذلك لأنه لم يكن ينتمى إلى البرجوازية بسبب دخله الثابت، ولا بسبب الطبيعة العقلية لأعماله، إنه ينتمى إلى البرجوازية لأنه ولد فيها، أعنى أنه نشأ فى أسرة برجوازية بالفعل، وكان رب هذه الأسرة طبيباً جراحاً فى مدينة «ردان»، فلو أن فلوبير كان يفكر ويشعر بطريقة برجوازية فالسبب هو أنه كان كذلك فى مرحلة لم يستطع حتى أن يفهم معنى الحركات والأدوار التى تفرض عليه.

وكانت هذه الأسرة شأنها شأن جميع الأسر - أسرة جزئية خاصة... Famille particuliere يعيشها الطفل الصغير بكل ما فيها من عواطف وصراعات نفسية وأحقاد وحب وكراهية.. إلخ. ثم يعيش من خلالها أيضاً طبقته البرجوازية، الأم كانت تنحدر من طبقة النبلاء، والأب ابن طبيب بيطرى.

وكان «جوستاف» يشعر من الصغر بكراهية نحو أخيه الأكبر «أخيل» Achille الذى كان متفوقاً طوال حياته الدراسية.

= دي جونكور .Edmond de Goncourt (١٨٢٢ - ١٨٩٦) - أديبان فرنسيان أرادا أن يؤسسا مدرسة جديدة في الأدب هي:
«مدرسة التحليل العلمي» يتشبه فيها الأدباء بعلماء الطبيعة في معاملهم بحيث تكون مهمة الأديب في رأيهم أن يحكي الواقع كما يحكيه الصحفي الأمين، أو أن يصور الواقع كما تصوره آلة التصوير لا كما ترسمه ريشة الفنان - الدكتور زكي نجيب محمود «قصة الأدب في العالم» الجزء الثالث ص ١٨٣ - ١٨٤ (مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة عام ١٩٤٨).

وكان «جوستاف» يحقد عليه، ويحقد على الطبقة البرجوازية من خلال حقده على أخيه، تلك هى الأسرة الفردية الجزئية التى عاش جوستاف فلوبير تناقضاتها وجعلت منه فلوبير الشهير[1].

٣٧٣ - على هذا النحو يعمل سارتر على فك الماركسية من الداخل لتطعيمها بالفكر الوجودى، فيطالبها بدراسة مجموعة من المتوسطات الأساسية.

فإذا كان الصراع بين الطبقات يلعب دوراً أساسياً فى تطوير المجتمع، بل وفى حركة التاريخ فإن على الماركسية أن تكون على وعى كامل بحقيقتين هامتين:

الأولى: هى أن هذه الطبقات نفسها قد تكونت بواسطة جدل سابق بدأ ببراكسيس فردى[2].

والثانية: هى أن «الفرد فى النهاية هو الذى يعيش هذه الطبقة؛ فهى توجد من خلاله ولا تكون عينية إلا بسلوكه وتصرفاته الطبقية.

ولهذا فلابد من دراسة الفرد ودراسة طفولته، والأسرة التى عاش فيها، والظروف التى تعرض لها، والمؤثرات التى أثرت فيه، ذلك لأن الفرد يتعلم ممارسة طبقته من خلال أسرته، فهو يعيش الكلى (الطبقة) من خلال الجزئى (أسرته هو). صحيح أن الماركسية تذهب إلى أن مصالح الطبقة تفرض على الفرد ضد مصالحه هو الشخصية، ولكن الطبقة ليست تصوراً (كلياً مجرداً) وإنما هى شمول يتحلل Totalite detotalise، أعنى أنها شمول يتفكك من خلال الفرد.

---

١ - Sartre" (Critique.): p.46.

٢ - Laing and Cooper: "Reason and violenceS p.16 Tavistock publication.

فالفرد هو الذى يتعلم ممارسة الطبقة الاجتماعية، ووجود هذه الطبقة لا يتحقق إلا من خلال الفرد وبواسطة الأسرة التى يعيش فيها والتى تنعكس صراعاتها عليه أيضاً. فلوبير مثلاً عاش الطبقة البرجوازية بوجه عام؛ لأنه وجد نفسه فيها، ولكنه أيضاً عاش إلحاد أبيه الذى كان شائعاً إذ ذاك فى البرجوازية الصناعية، فأدى ذلك إلى أن يصبح فلوبير مؤمناً على طريقته الخاصة، مؤمناً دون أن يعتقد فى وجود إله.

لقد عاش فلوبير الصغير ذلك كله فى الظلام بغير وعى؛ فهو كطفل يعيش شروط مستقبله من خلال المهن التى يمكن أن تتاح له وهو يحقد على أخيه الأكبر - كما ذكرنا - الذى كان طالباً متفوقاً فى كلية الطب فسد عليه بذلك طريق دراسة العلوم ولم يبق أمامه سوى دراسة القانون.

وهكذا عاش فلوبير طبقته الاجتماعية من خلال تناقضات عائلته الخاصة، وسوف يتعذر علينا بعد ذلك كله أن نرجع «مدام بوفارى» إلى النظام السياسى والاجتماعى للطبقة البرجوازية الصغيرة ليس إلا »[1].

٣٧٤ - الواقع أن المادية الجدلية لم يعد فى استطاعتها أن تحرم نفسها أكثر من ذلك من ميزة التوسط الذى يسمح لها بالانتقال من التحديدات العامة والمجردة إلى السمات الجزئية لهذا الفرد.

والتحليل النفسى[2] هو المنهج الذى يهتم قبل كل شئ بتحديد الطريقة

---

١ - الدكتور يحيي هويدي، نفس المرجع السابق ص ٤٨٧.

٢ - عندما يتحدث سارتر عن «التحليل النفسي».. La paychanalyse فإنه يعتبره مثل علم الاجتماع نظاماً مساعداً لابد أن يجد مكانه في التخطيط الشامل للمعرفة، لكنه لا يقصد به مدرسة فرويد التقليدية «التي تعتمد علي فكرة اللاشعور. وإنما هو في كتابه «الوجود والعدم» يضع مبادئ أساسية للتحليل النفسي الوجودي. وهي مبادئ تدين لفرويد ولكنها تتسق مع وجودية سارتر بوصفها فلسفة للحرية» انظر «هازل بارنز» حاشية ص ٦٠ وأيضاً لينج وكوبر في كتابهما «العقل والعنف» ص ٢٣.

التي يعيش بها الطفل، علاقاته العائلية داخل مجتمع معين، وهذا يعنى أنه يهتم بدراسة بنية أسرة جزئية معينة.

وليس ذلك إلا تجلياً فردياً للبنية الأسرية الخاصة التى تناسب هذه الطبقة فى مثل تلك الظروف.

ومن هنا فإن الدراسات النفسية التى تتناول بالدرس شخصية من الشخصيات يمكنها أن تلقى الضوء على نمو الأسرة الفرنسية فيما بين القرن الثامن عشر والقرن العشرين، مما يلقى الضوء - بدوره وبطريقة خاصة - على النمو العام لعلاقات الإنتاج[1].

لكن الماركسين اليوم لا يهتمون إلا بالناضجين حتى ليخيل إليك وأنت تقرأ لهم أننا نولد فى السن التى نتسلم فيها فيها المرتب لأول مرة! فقد نسوا طفولتهم. وأنت حين تقرأ لهم تشعر أن الناس لا يخبرون الاغتراب والتشيؤ «اللهم إلا فى عملهم أولاً، على حين أن كل فرد منا يعيش فى الواقع هذا الاغتراب وهذا التشيؤ فى طفولته لأول مرة فى عمل أبويه.

ومن هنا فإن الوجودية تستطيع أن تدمج منهج التحليل النفسى الذى يكتشف نقطة اللقاء بين الفرد وطبقته وهى أسرته.

فالأسرة هى التوسط بين الطبقة الكلية والفرد، إن الأسرة فى الواقع تتكون فى حركة التاريخ العامة وبواسطة هذه الحركة، ولكنها من ناحية أخرى يعيشها الفرد فى أعمال الطفولة[2].

٣٧٥ - ويعتقد الماركسيون أن السلوك الاجتماعى لفرد من الأفراد مقيد بالظروف العامة ومشروط بمصالح هذه الطبقة، وأن هذه المصالح تكون مجردة فى البداية، لكنها بواسطة الحركة تصبح قوى عينية تقيدنا، وهى تسد علينا أفقنا وتعبر عن نفسها على شفاهنا، فهل هذه القضية تناقض فكرتنا عن أن سلوكنا

---

١ - Sartre: (Critique de la raison Dialectique) p.97.

٢ - Ibid.

الراهن مشروط بطفولتنا..؟ كلا بل إنه لمن السهل أن نرى على العكس أن التوسط لا يغير من الأمر شيئاً.

وقد تعتقد الغالبية العظمى من الناس أن أحكام الطفولة المتيسرة وما فيها من أفكار ومعتقدات لا يمكن تجاوزها لأننا خبرناها أولاً في طفولتنا. لكن هذه الطفولة التي لا يمكن تجاوزها ليست على وجه الدقة سوى طريقة خاصة يعيش بها الأفراد المصالح العامة للوسط الذي يعيشون فيه. لا شئ قد تغير بل على العكس إن التحليل النفسي- إذا ما اعتبرناه توسطاً- فإنه لا يدخل أي مبدأ جديد للتفسير، لكنه يحذر من نفي علاقة الفرد المباشرة والحاضرة بطبقته وبيئته.

إنه يعيد إدخال التاريخية والسلبية بالطريقة نفسها التي يحقق بها الفرد نفسه بوصفه عضواً في فئة اجتماعية معينة [١].

٣٧٦ - معنى ذلك كله أن سارتر يتفق مع الماركسية في نظريتها عن الطبقات وتطاحنها، وفي أهمية علاقات الإنتاج والبنى السياسية والاجتماعية في النظام الاجتماعي. ويتفق معها أيضاً في أن المرء يجد نفسه مقيداً أو مرتبطاً بعلاقته البشرية.

ونستطيع أن نلخص التصورات الماركسية الواسعة التي أخذ بها سارتر فيما يلي:

أولاً: إن وضع الناس في المجتمعات الماضية والحاضرة يتحدد مباشرة عن طريق نمط علاقات الإنتاج والبنى الاجتماعية والاقتصادية القائمة عليها، فالإنسان هو نتاج إنتاجه (وإن كان علينا أن نلاحظ أن سارتر يسارع هنا فيضيف أن الإنسان أيضاً فاعل تاريخي وليس مجرد إنتاج فحسب).

ثانياً: إنه لما كانت محاولة الإنسان لحل مشكلات الإنتاج قد اتخذت

---

١ - Sartre: Critique.. p. 49 (Note 2).

شكل بناء المجتمع الطبقى، فإن علينا أن نفسر التاريخ على أنه فى جانب كبير منه تاريخ صراع الطبقات.

ثالثاً : إن الأفكار والقيم السائدة فى فترة من الفترات هى أفكار وقيم الطبقة المسيطرة، فالفرد يعبر عن طبقته فى عمله الخلاق كما يعبر عنها فى سلوكه اليومى.

رابعاً : إن الفكرة القديمة عن التاريخ والقائلة بأنه تقدم نحو الأمام، وأنه يسير نحو غاية بعيدة أو كمال نهائى، فكرة لا أساس لها من الصحة [١].

وعلى الرغم من أن سارتر يتفق مع الماركسية فى هذه النقاط العريضة فإنه يختلف معها فى مسائل جوهرية أخرى، فإذا قلنا إن الفرد يرتبط بعلاقات بشرية، وإن هذا الارتباط فى حقيقته الأولى يشير إلى « صراع القوى المنتجة مع علاقات الإنتاج » فإن ذلك كله لا يعيشه الفرد بهذه البساطة، أو بالأحرى فإن المشكلة هى أن تعرف ما إذا كان الرد reduction ممكناً، فالفرد يعيش وضعه وارتباطه من خلال الجماعات التى ينتمى إليها، والغالبية العظمى من هذه الجماعات هى جماعات محلية محدودة ومعطاة بطريقة مباشرة.

ويضرب سارتر على ذلك أمثلة كثيرة، فمن الواضح - مثلاً- أن العامل فى المصنع يخضع لضغط وتأثير رفاق العمل أو « جماعة الإنتاج » التى ينتمى إليها، كذلك لو أنه كان يسكن بعيداً عن مقر عمله، فإنه سوف يخضع لضغط وتأثير آخر من رفاق المسكن أو « جماعة السكن ».. إلخ.

وهذه الجماعات تمارس ألواناً شتى من المؤثرات على أعضائها.

والمشكلة هى أن نعرف ما إذا كانت الماركسية سوف تفك الجماعة السكنية إلى عناصرها أم أنها ستعترف لها باستقلال نسبى وقوة توسط.

---

١ - Hazel E. Barnes: Introduction to Sartre's problem of Method p. XIX.

ومعنى ذلك أن علاقة الفرد بالجماعة يعبر عن واقع يعيشه الفرد ويملك عليه فاعلية خاصة، وهذه العلاقة تصبح أشبه ما تكون بالستار الذى يتوسط بين الفرد والمصالح العامة لطبقته.

وينبغى ألا نخلط بينها وبين أى لون من ألوان الوعى الجماعى [1].

---

١ - Sartre: Critique.. p. 49- 50.

ثانياً: الفهم الشامل للإنسان

٢٧٧ - يبدأ سارتر مشروعه بإزاحة عقبة أساسية روج لها كيركجور طويلاً وهى أن الإنسان سر مغلق لا يمكن لنا معرفته، ويذهب على العكس إلى القول بأن كل ما يمكن أن يقال فى هذا الصدد هو أن الإنسان لا يزال مجهولاً فحسب، وإنه لم تتوفر لدينا بعد الوسائل لكى نتعلم كيف نعرفه. يقول سارتر فى هذا المعنى - مطهراً أرض المعرفة من ألغام اليأس الكيركجورية-: «من المؤكد أننا لا نزعم - كما كان يفعل كيركجور - أن هذا الإنسان الواقعى لا يمكن معرفته in - connaissable نحن نقول إنه لم يُعرف فحسب أو أنه مجهول، وإذا كان يفلت مؤقتاً من «المعرفة» فما ذاك إلا لأن التصورات الوحيدة التى تستخدم لفهمه مستعارة من مثالية اليمين أو مثالية اليسار، وهما مثاليتان لم نتردد فى دمجهما: فالأولى تستحق اسم المثالية من مضمون تصوراتها والثانية من طريقة استخدامها اليوم لتصوراتها» [1].

الإنسان - إذن - ليس سراً مغلاقاً يستعصى فهمه، وإنما كل ما فى الأمر أننا لم نعرف السبيل الصحيح لفهمه فاستعرنا أدوات وطرقاً خاصة لتحقق لنا هذه الغاية، مع أن فهم الإنسان لابد أن ينبع منه هو نفسه، ولابد أن يقدم لنا الأدوات والتصورات والوسائل التى تمكننا من أن نسبر أغواره من الداخل ومن الخارج معاً - أى فرداً وجماعة على السواء - ولا يكون ذلك ممكناً إلا إذا أقمنا «علماً للإنسان» أو«أنثروبولوجيا فلسفية» والحق أن محاولة إقامة مثل هذا العلم تمثل الجهد الذى بذله سارتر فى كتابه الكبير: «السؤال الوحيد الذى أطرحه فى هذا الكتاب هو: هل لدينا اليوم الوسائل التى نستطيع بواسطتها أن

---

١ - Jean- paul Sartre: (Critique de la raison Dialectique) Tome I P. 28- 29 .(Galimard, Paris, 1960)

نقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية [1]. على أننا ينبغي أن نكون على وعي - منذ البداية - بأن الانثروبولوجيا التي يدعو «سارتر» إلى إقامتها والتي يزعم أن «نقد العقل الجدلي» يستهدف وضع أسسها - هذه الأنثروبولوجيا يجب أن تفهم بمعنى واسع جداً بوصفها نظرية فلسفية في الإنسان بصفة عامة (فرداً وجماعة) وظروفه وأفعاله وتاريخه ومستقبله..إلخ، فهي ليست علماً أنثروبولوجياً بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة وبالتالي فسوف يكون من الخطأ أن نصنف تجربة سارتر النقدية هذه - كما يحلو له أن يسميها - ضمن علم الاجتماع أو علم الأجناس، يقول في هذا المعنى: «في كلمة واحدة - نحن لا نتصدى لدراسة التاريخ البشري ولا علم الاجتماع، أو علم الأجناس أو السلالات البشرية، لكني أود بالأحرى إرساء أسس تكون - إن جاز لي أن أحرف قليلاً عنوان كتاب كانط - «مقدمات لكل أنثروبولوجيا مقبلة» [2].

٣٧٨ - من أين نأتي بالوسائل التي تمكننا من إقامة هذا العلم..؟

الحق أن أية محاولة لبناء أنثروبولوجيا فلسفية سوف تلقى بنا في أحضان الماركسية،إذ لابد أن يتم طرح السؤال والإجابة عنه في سياق الفكر الماركسي [3]: «لأنني أعتبر الماركسية في عصرنا الفلسفة الوحيدة التي لا يمكن تجاوزها، لأني أيضاً أعتبر أيديولوجيا الوجود (يقصد الفلسفة الوجودية) بمنهجها الشمولي قطعة أرض حبيسة Enclave داخل الماركسية نفسها» [4] فليس في استطاعتنا أن نتخطى الماركسية لأنها فلسفة العصور، وكل فلسفة غيرها ليست من الفلسفة في شيء، أو هي ليست فلسفة على الأصالة لكنها «أديولوجيا». فالوجودية ليست فلسفة حقيقية وإنما هي أيديولوجيا مؤقتة أو

---

١ - Ibid. p. 9.

٢ - Sartre: Critique.. p. 153

٣ - M. Warnock: op. cit.p.140.

٤ - Sartre: Critique.. p. 10.

نظام طفيلى يعيش على هامش المعرفة (لأن المعرفة لابد أن تكون شاملة). ويحاول أن يسد ثغرات فى الماركسية لو أنها أصلحت فسوف يتلاشى تماماً [١]. فليس ثمة سوى فلسفة واحدة هى الماركسية: «وأية محاولة مزعومة لتجاوز الماركسية لن تكون فى أسوأ حالاتها إلا عودة إلى ما قبل الماركسية ولن تكون فى أحسن حالاتها إلا إعادة كشف للفكر الذى تتضمنه الفلسفة التى يظن الإنسان أنه تجاوزها» [٢]. والواقع أن السبب الرئيسى الذى جعل الوجودية تحتفظ لنفسها باستقلال ذاتى حتى الآن هو ما فى الماركسية - فلسفة العصر - من قصور، ما فيها من تجاهل للفرد، وما فيها من وجود واستخدامها لما يسميه سارتر تارة «بالجدل المتوقف»، وتارة أخرى «بالجدل الدجماطيقى»، مع أنها تمثل فى نظر سارتر زاوية حقيقية مع الوجودية فى النظر إلى الإنسان وفهمه فهماً شاملاً: «لقد كنا مقتنعين منذ وقت طويل وفى آن واحد، أن المادية التاريخية تقدم لنا التفسير الصحيح الوحيد للتاريخ، وأن الوجودية تظل كذلك هى الزاوية العينية الوحيدة التى نطل منها على الواقع، وأنا لا أزعم أن هذا الموقف ليس متناقضاً» [٣]. وفى سبيل رفع هذا التناقض وتجاوز هذا الموقف المزدوج قام سارتر بمحاولته الأخيرة، وهى محاولة جدلية فى أساسها بمقدار ما هى كشف وتحليل ونقد لمفهوم «العقل الجدلى»، فهو يقول: صحيح أن العمل . Faire . سيحيلنا إلى المعرفة.. Connaitre وأن المعرفة ستحيلنا إلى العمل فى وحدة مسار سيكون هو نفسه جدلياً، غير أن الغاية النهائية الحقيقية لهذه الدراسة غاية نظرية، وفى استطاعة المرء أن يصوغها فى الكلمات الآتية: ما هى شروط إمكان معرفة التاريخ بصفة عامة...؟ وإلى أى حد نستطيع أن نقول إن العلاقات التى تكشف عنها هذه المعرفة ضرورية..؟ وما هى حدود المعقولية

---

١ - Ibid. P. 18.

٢ - Ibid, p. 17.

٣ - Sartre: Critique.. p. 24-25.

الجدلية؟ وما هو أساسها..؟ إننى أبعد ما أكون عن الاعتقاد بأن جهد فرد واحد معزول يمكن أن يزودنا بإجابة شافية - مهما تكن جزئية - عن مشكلة بهذا الاتساع، مشكلة تضع شمول التاريخ موضع التساؤل. إن هذه الأبحاث الأولى إذا ما سمحت لى بأن أحدد المشكلة بدقة من خلال تقريرات مؤقتة لا نوردها إلا لكى تُعَّدل ويدورحولها الخلاف، وإذا ما أثارت مناقشات، وإذا ما كانت هذه المناقشات على أحسن الفروض تدور بصورة جماعية داخل جماعات عمل معينة - فإن ذلك يكفينى ويرضينى تماماً» [١].

٣٧٩ - الهدف إذن فهم الإنسان فهماً شاملاً، وفى سبيل الوصول إلى هذا الهدف علينا أن نقيم أنثروبولوجيا فلسفية، «فى حضن الماركسية وانطلاقاً من نفس المعطيات» [٢] (ولو أننا وضعنا فى اعتبارنا ما كان يقوله ماركس من أن الناس يصنعون تاريخهم، أو أن «الإنسان يصنع التاريخ بمقدار ما يصنعه التاريخ..» لوجدنا بين أيدينا مفتاحاً بالغ الأهمية لفهم الإنسان فهماً شاملاً من الداخل ومن الخارج فى آن واحد، فهذا يعنى أن العلاقات البشرية هى فى كل لحظة النتيجة الجدلية لنشاط البشر من حيث إنها - أى هذه العلاقات - تقوم بتجاوز العلاقات البشرية التى يخضع لها الإنسان من قبل والتى اتخذت شكل المؤسسات[٣]. وهذا يعنى بعبارة أوضح أن «الإنسان تاريخى»، وأن العلاقات البشرية علاقات تاريخية أساساً، وأن «الإنسان لا يوجد بالنسبة للإنسان إلا فى ظروف وفى شروط اجتماعية معينة، ومن ثم فكل علاقة بشرية هى علاقة تاريخية «غير أن العلاقات التاريخية هى علاقات بشرية بمقدار ما تعطى نفسها فى كل عصر كنتيجة مباشرة للبراكسيس Praxis، أعنى لكثرة الأنشطة فى داخل حقل عمل واحد» [٤]. وإذن فنحن لكى نفهم الإنسان ينبغى

---

١ - Ibid, P. 136.

٢ - Ibid, p. 108.

٣ - Sartre: Critique.. p. 180.

٤ - Ibid.

علينا أن نولى وجهنا شطر «الإنسان التاريخى» وعلينا أن نبحث فى التجربة العينية الحية كما يعيشها الناس فى التاريخ، لكن الإنسان التاريخى إنما هو إنسان ينمو ويتطور دون أن يتحدد سلفاً مسار هذا النمو أو طريق هذا التطور، ومن ثم فكل حقيقة عنه لابد أن تكون نامية ومتطورة، وهذا ما ورثته الوجودية «وجودية سارتر» عن هيجل من خلال الماركسية.. «وهو أنه إذا ما كان ثمة حقيقة عن الإنسان فى علم الأنثروبولوجيا فلابد أن هذه الحقيقة تصير، ولابد لهذه الحقيقة أيضاً أن تجعل نفسها تشميلاً To Talisation [١]. وهذا يعنى أن معرفة الإنسان لابد أن تكون تفاعلاً مستمراً بين الإدراك والتصور فكل منهما يغذى الآخر، أعنى أن المعرفة إدراك للتجربة العينية الحية التى يعيشها الإنسان، وهى فى نفس الوقت تطور لتخطيط تصورى عن هذه التجربة - على نحو ما سنعرف فى الفصل القادم عند حديثنا عن العقل الجدلى - ويكفى هنا أن نقول إن المعرفة لابد أن تكون جدلية.

٣٨٠ - لكن ذلك لا يعنى أن سارتر يهتم أساساً باكتشاف جدل جديد، فليس ثمة ما يدعو إلى ذلك؛ لأن «الفكر الجدلى قد أصبح واعياً بنفسه من الناحية التاريخية منذ بداية القرن الماضى» لكن المشكلة هى «أن هذا الفكر الجدلى انشغل - منذ ماركس - بموضوعه أكثر مما انشغل بنفسه» ولهذافإنه سوف تواجهنا بصدد العقل الجدلى المشكلة التى واجهت كانط - فلم يكن لدى كانط أى شك فى أننا جميعاً على وعى بحقيقة الأمر المطلق الأخلاقى، ولقد ظن من ثم أن السؤال الفلسفى ليس هو: هل هناك أمر مطلق؟ بل بالأحرى (طالما أننا نعرف أن هناك أمراً مطلقاً) هو: كيف يكون ذلك ممكناً..؟» وسارتر بالمثل لا يناقش مسألة أن هناك عقلاً جدلياً أو أن حركة الفكر والتاريخ جدلية (كما يعتقد) وإنما أثار سؤالاً فلسفياً - هو: كيف يكون ذلك ممكناً..؟» [١].

---

١ - Ibid, p.10.

أعنى أنه يتساءل عن مشروعيته: «الواقع أننا لن نستطيع أن نفهم الإنسان فهماً حقيقياً ما لم نبرهن على مشروعية العقل الجدلى.

وحتى ذلك الوقت لن يكون لنا الحق فى دراسة الإنسان، أى إنسان، أو أية جماعة بشرية، أو أى موضوع بشرى.. إلخ، ومن ثم فإن محاولتنا سوف تكون نقدية من حيث إنها تحاول أن تحدد صحة وحدود العقل الجدلى والروابط والتعارضات القائمة بينه وبين العقل التحليلى والوضعى، لكن المحاولة ستكون هى نفسها جدلية طالما أن الجدل هو وحده القادر على دراسة المشكلات الجدلية» [٢].

٣٨١ - ومعنى ذلك أن البرهنة على مشروعية العقل الجدلى أساسية إذا أردنا أن نفهم الإنسان فهماً شاملاً، وهذا العقل ليس عقلاً تأملياً، وإنما هو عقل عملى، أو قل إنه عقل نظرى وعملى فى آن واحد ينتقل من العمل إلى المعرفة ومن المعرفة إلى العمل كما سبق أن ذكرنا، ومن هنا تظهر علاقة جديدة بالموضوع، علاقة تتضمن فهم الموضوع وتغيره فى آن واحد، وهذه العلاقة الجديدة هى البراكسيس، ومن ثم فإن فحص هذه العلاقة أو هذا البراكسيس يبين لنا كيف يكون الجدل ممكناً [٣].

ومن الضرورى لفحص البراكسيس أو أى نشاط بشرى أن يكون لدينا - على ما يقول سارتر - ما يسميه أطباء الأمراض العقلية والمؤرخون الألمان بالفهم الشامل... Comprehension. لكن ذلك لا يعنى أن تكون لدينا أية موهبة خاصة ولا قدرة حدسية خاصة، وإنما هذا اللون من المعرفة هو ببساطة الحركة الجدلية التى تفسر الفعل التام.. L'acte بمغزاه النهائى انطلاقاً من شروطه الأولى التى بدأ منها [١]. الفهم الشامل للإنسان يحتاج إلى عقل جدلى

١ - M. Warnock: The philos. of Sartre p.140.

٢ - Sartre: Critique.. p. 11

٣ - M. Warnock. op. cit. p. 141.

ونحن نبرهن على مشروعية العقل الجدلى إذا ما فحصنا البراكسيس، ولفحص البراكسيس نحن فى حاجة إلى حركة جدلية، أعنى إلى فهم شامل - ولسنا هنا أمام دور فاسد لكنا أمام حقيقة بسيطة هى أن العقل الجدلى لا ينتقده ولا يعرفه إلا عقل جدلى- وكل فهم شامل يحتاج إلى فهم شامل لدراسته؛ وهكذا نجد أنفسنا أمام لون من ألوان الدائرية الجدلية.. Circularite Dialectique للفكر وهو يعنى أن الفكر الجدلى هو نفسه لون من ألوان الجدل؛ «ينبغى أن نضع فى ذهننا هذه الحقيقة وأن نطور منها جميع النتائج، وتلك الحقيقة هى ما يمكن أن نسميه بالدائرية الجدلية، ولكن هناك أيضاً ملاحظة هامة هى أنه إذا لم تكن أنفسنا موجودات جدلية فلن يكون فى استطاعتنا أن نفهم هذه الدائرية، أنا لا أعرض ذلك منذ البداية كحقيقة، مقررة ولا حتى على سبيل التكهن والتخمين، لكنى أسوقه بوصفه نمط الفكر الذى ينبغى أن يتوفر لدينا لكى تتضح التجربة الجارية Encours [٢].

٣٨٢ - لكنا نستطيع على أية حال أن نمسك بطرف واحد من أطراف هذه الدائرة - إن صح التعبير - إذا نحن تدبرنا المثال الآتى الذى يقدمه سارتر لما يعنيه بالفهم الشامل؛

افرض أننى أعمل مع صديق فى غرفة واحدة، وافرض أن جو الحجرة قد أصبح شديد الحرارة - إننى فى مثل هذه الحالة أستطيع أن أفهم فهماً شاملاً سلوك صديقى الذى توقف عن العمل ونهض فجأة متجهاً نحو النافذة - فهو قد نهض «ليعطينا الهواء» - لكن هذا العمل ليس موجوداً ضمناً فى الظروف المادية، أى فى الغرفة التى نعمل فيها، إنه ليس مسجلاً فى الحرارة أو لم تسببه الحرارة بوصفه مثيراً لسلسلة من ردود الأفعال، لكن ما نراه هنا هو سلوك تركيبى يوحد الحقل العملى الذى نوجد فيه نحن كلانا بتوحيده لنفسه،

---

١ - Sartre: p. 96.

٢ - Ibid. p. 97.

فالحركات جديدة، وهى تتكيف مع الموقف، وتتكيف مع العقبات الجزئية، وذلك بسبب أن الأطر المدركة تتحد داخل وحدة تنفيذ المشروع، فمن الضرورى أن تتجنب هذه المنظدة،والنافذة ذات مصاريع أو هى تفتح برفعها إلى أعلى، أو لعلها من نوع مجهول لدينا.. إلخ. سوف يدخل ذلك كله فى الحقل العملى، حقل إدراكى الشامل، وإذا كنت أريد أن أتجاوز تتابع الحركات وأن أدرك وحدتها، فلابد أن أشعر أنا نفسى بالجو الساخن بوصفه حاجة إلى جوٍّ منعش، أو على أنه نداء للهواء، أعنى أننى أنا نفسى لابد أن أصبح التجاوز المعاش Deasse-ment vecu لموقفنا المادى، إن الأبواب والنوافذ الموجودة داخل الغرفة ليست وقائع سلبية تقبلية Passive تماماً، ولكن عمل الآخرين قد أعطاها معناها، وجعل منها أدوات وإمكانيات بالنسبة لشخص آخر (أى شخص آخر) وهذا يعنى أننى أفهمها فهماً شاملاً فى الحال بوصفها بنى وسيلة وبوصفها منتجات نشاط موجه، لكن حركة صديقى تلقى الضوء على الإشارات والدلالات المتبلورة فى هذه المنتجات، سلوكه يكشف عن الحقل العملى بوصفه مجالاً طريقياً Espace hodolgique. والعكس صحيح أيضاً فإن الإشارات المتضمنة فى الأدوات تصبح المعنى المتبلور الذى يسمح لى بفهم العمل الذى يشرع فيه. إن سلوكه يوحد الغرفة كما أن الغرفة تحدد هى نفسها سلوكها [١].

٣٨٣ - فى هذا المثال نجد عدة نقاط يمكن أن تعيننا على أن نقف على معنى الفهم الشامل عند سارتر وهو فهم جدلى بطبيعته.

١ - إن الفهم الشامل يعنى الحركة الجدلية التى تفسر الفعل بدلالاته النهائية (الذهاب إلى النافذة لإعطائنا الهواء) ابتداء من شروط بدايته الأولى (الشعور بجو الغرفة الحار).

٢ - إن هذا السلوك بدلاً من أن يوضحه الموقف، يوضح هو نفسه الموقف، لقد شعرت وأنا منهمك فى العمل بالحرارة كضيق مضطرب غير واضح،

---

١ - Sartre: Ibid, p. 96.

لكنى أرى فى سلوك صديقى مقصده لعملى ومعنى ضيقى فى آن واحد .. ومن ثم فإن حركة الفهم الشامل هى فى ذات الوقت تقدمية (نحو النتيجة الموضوعية) وتراجعية من حيث إننى أعود إلى الحالة الأولى فى الغرفة (وهى الجو الخانق) والتقدمية التراجعية.. Progressive - regessive خاصية يصف بها سارتر كل حركة جدلية [1].

إن الفهم الشامل يعنى إدراك المجال كله أو ما يسميه سارتر (بالحقل العملى) الذى يتحد فيه سلوك صديقى وسلوكى، وما فى الغرفة من أدوات (التى اكتست دلالة بفعل بشرى سابق) وهى فكرة أساسية لفهم نظرية المعرفة عند سارتر يعتمد فيها على فكرة المجال عند الجشطالت - وسوف نعود إليها فى الفصل القادم - أعنى الحركة المشملة . . . Totalisateur التى تضم صديقى وأنا نفسى والبيئة التى توجد فيها فى وحدة تركيبية لتشميل جار... Encuors [2].

١ - Ibid, p. 97.

٢ - Ibid.

خاتمة

٣٨٤ - نستطيع أن نقول فى نهاية هذا الفصل إن سارتر يريد أن يقوم بمحاولة كبرى لفهم الإنسان فهماً شاملاً عن طريق إقامة أنثروبولوجية فلسفة جديدة يستفيد فى إقامتها من الفلسفة الماركسية أساساً، التى هى فى رأيه فلسفة العصر الشاملة والتى لا يمكن تجاوزها، لكنه يريد أن يستعين أيضاً بالوجودية لسد الثغرات الظاهرة فى الماركسية وأهمها جميعاً استبعاد الإنسان، يقول:

«لسنا نريد أن نرفض الماركسية باسم طريق ثالث أو مذهب إنسانى مثالى بل أن نستعيد الإنسان داخل الماركسية» [1].

فهو يكتشف مكاناً فارغاً فى قلب هذه الفلسفة هو مكان الإنسان نفسه الذى حولته الماركسية إلى موضوع للدراسة واستبعدته كفاعل وباحث ومحرك لهذه الدراسة نفسها، فهى تحذف السائل . . Le Questionneur من مجال البحث لكى يبقى المسؤول فقط Questionne موضوعاً لمعرفة مطلقة.

ومعنى ذلك أن الماركسية تسقط من حسابها البعد الوجودى للإنسان لكى تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة مجردة، فلا تلبث أن تستحيل فى خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية.

إن الإنسان فى الأنثروبولوجيا الفلسفية التى يريد سارتر إرساء قواعدها ليس مجرد «موضوع» دراسة وإنما هو أيضاً الباحث الذى يقوم بهذه الدراسة، ليس موضوعاً للتاريخ وإنما هو أيضاً صانع التاريخ، فهو موضوع معرفة وذات

---

١ - Sartre: Critique..p. 59.

فاعلة فى آن واحد [1]. وهذا الارتباط المتبادل نجده أيضاً فى علم الاجتماع بين الباحث وموضوع بحثه «إن الباحث فى علم الاجتماع لا يستطيع حقاً أن يكون «خارج» جماعة ما إلا بمقدار ما يكون «داخل» جماعة أخرى» [2].

٣٨٥ – وها هنا نصل إلى نقطة ينبغى توضيحها، فإذا كان أحد تلاميذ سارتر المخلصين – فرانسيس جانسون Francis Jeanaon – قد تكفل بتفسير تطوره الأخير فذهب إلى أنه انتقال من قطب «الذاتية» إلى قطب «الموضوعية»– على اعتبار أن سارتر «الوجود والعدم» كان أميل إلى تفسير الظواهر البشرية تفسيراً ذاتياً مستهدفاً من وراء ذلك مواصلة الحملات التى بدأها كيركجور ضد أولئك الذين كانوا يفسرون الموقف البشرى تفسيراً موضوعياً صرفاً، فإن سارتر فى «نقد العقل الجدلى» يريد أن يستوعب فى نظرته إلى الموقف البشرى شتى العوامل المؤثرة على الوجود الإنسانى بما فى ذلك العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية.. إلخ.

وأصبح يُدخل فى اعتباره «صراع الطبقات» وصار أميل إلى تحديد «الموقف البشرى» تحديداً تاريخياً [3].

إلا أننا ينبغى ألا نبالغ فى عملية الانتقال من الجانب الذاتى إلى الجانب الموضوعى هذه، فلا شك أن هذه النظرة الأحادية هى بالضبط التى يحاول سارتر أن يتجنبها فى كتابه الأخير.

---

١ – سارتر (نقد العقل الجدلي) ص ١٠٤ وانظر أيضاً الدكتور يحيي هويدي في كتابه «دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة» ص ٤٨٩، وكذلك «هل أصبح سارتر ماركسياً...؟» مقال في مجلة الفكر المعاصر – العدد الثاني أبريل عام ١٩٦٥ للدكتور زكريا إبراهيم – وله أيضاً «دراسات في الفلسفة المعاصرة» ص ٥١٦.

٢ – Sartre: Critique..p.55.

٣ – راجع الدكتور زكريا إبراهيم في مقاله السالف الذكر – وفي كتابه «دراسات في الفلسفة المعاصرة» ص ٥٠٧ – ٥٠٨.

ولو أن سارتر انتقل من الذاتية إلى الموضوعية - وهذا كل ما فى الأمر - فلماذا يعيب إذن على الماركسية وقوفها عند «الموضوع» فحسب، بحيث يكون اهتمامها كله منصباً على دراسة الظروف والشروط الموضوعية للوجود الإنسانى؟

إن سارتر - فى الواقع - يريد أن يفهم الإنسان «فهماً شاملاً، أعنى من الداخل ومن الخارج معاً» - الإنسان ذاتاً وموضوعاً. ولا يتأتى ذلك - فى رأيه - إلا إذا حاول أن يقف على حقيقة «البراكسيس البشرى».

أعنى إذا حاولنا أن نفهم النشاط البشرى بوصفه رابطة من الذاتية والموضوعية. يقول فى هذا المعنى: «سوف يكون من الخطأ أن نعتقد أن الفهم الشامل للإنسان يشير إلى جانب الذاتى فحسب؛ لأن الذاتية والموضوعية خاصيتان متعارضتان ومكتملتان الواحدة للأخرى فى الإنسان بوصفه موضوع معرفة، والمسألة تتعلق بالفعل فى ذاته من حيث هو فعل، أعنى من حيث إنه متميز عن النتائج الذاتية والموضوعية التى أحدثته» [1].

---

١ - Sartre: Critique..p.106 (Note).



الفصل الثانى

«خيوط أريان»

« ينبغى علينا أن نتبع بعناية
خيوط أريان التى ستقودنا لكى نخرج من
البركسيس الفردى إلى الأشكال
المختلفة للتجمعات البشرية . . »

Sarter: Critique. P. 153.



أولاً: العقل الجدلى

الموضوع هو الإنسان على مسرح التاريخ البشرى بكل واقعه العينى الحى، وبكل تلك المحيرة الغربية etrange Aporie وهى كيف يمكن لهذا الإنسان الفرد أن يصنع التاريخ؟

كيف يمكن للفعل الفردى وما يغزله من خيوط رفيعة أن يتحول فى النهاية إلى حبل من مَسَدْ.. هو ما نسميه بالتاريخ..؟ والغاية هى فهمه فهماً شاملاً، أعنى من الداخل والخارج معاً من حيث هو حياة فردية داخلية، ومن حيث هو حياة جماعية خارجية.

والمشكلة الحالية هى: كيف يمكن أن نقول عن هذا الإنسان التاريخى إنه واضح ومعقول.. Intelligible؟

أو ما هى الطريقة التى نفكر بها حين نقول عنه إنه واضح ومعقول؟

باختصار كيف يمكن أن نفهم هذا الإنسان فهماً جدلياً..؟

٣٨٧ – المحاولة الكبرى التى بذلت فى هذا الصدد هى تلك المحاولة التى يتمثلها التراث الماركسى، بيد أن هناك أزمة فى الثقافة الماركسية فى يومنا الراهن، فالنظرية الماركسية قد توقفت لما تحويه فى داخلها من متناقضات، لم يحاول الماركسيون حلها فاكتفوا بإنكارها، والنتيجة التى انتهت إليها الماركسية هى أنها أصيبت بشلل نظرى كما رأينا.

لقد كان «ديوجين» يعتمد على المشى فى برهنته على الحركة، لكن ما الذى كان يمكن أن يحدث لو أنه أصيب – مؤقتاً – بالشلل؟[1].

وهذا هو ما حدث للماركسية حين استخدمت جدلاً متوقفاً لعجزها عن

---

١ - Sartre: Critique p. 118.

أن تتطور من خلال بحوث واقعية تسير مع الواقع العينى الحى أينما سار[1].

٣٨٨ - الجدل لا يمكن أن يكون متوقفاً - كما هى الحال عند الماركسيين - بل لابد أن يكون متحركاً، إنه هو نفسه حركة: حركة للموضوع المعروف بمقدار ما هو منهج لمعرفة هذا الموضوع.

وهذا يعنى أمرين هامين لابد أن نضعهما فى اعتبارنا عن الجدل عند سارتر، أما الأمر الأول: فهو أن بنية الواقع وبنية البراكسيس متداخلتان[2].

والأمر الثانى هو: أن العقل الجدلى لا يتخذ لنفسه مسافة خارج النسق الذى سينبغى أن يطبق عليه، كما أنه لا يبدأ من افتراضات عمل أولى مُشَكَّلَة ومُصَاغة خارج النسق الذى نبحثه ثم تنطبق عليه[3].

وسوف يترتب على ذلك عدة أفكار هامة:

٣٨٩ - أولى هذه الأفكار الهامة أن العقل الجدلى عند سارتر ليس عقلاً جاهزاً أو مشكلاً بادئ ذى بدء لكنه عقل يتشكل، أعنى يتكون وينمو.

ومن ثم لا توجد للجدل قوانين دجماطيقية ثابتة، ولهذا فإنه حين يقول مثلاً: لابد أن نضع فى أذهاننا هذه المبادئ الأربعة التالية:

أ - أن نفى النفى إثبات.

ب - أن الصراعات داخل شخص ما أو جماعة ما هى المحرك الأول الذى يصنع التاريخ.

جـ - أن كل لحظة فى سلسلة ما ينبغى أن تفهم ابتداء من اللحظة الأولى فى السلسلة، وإن كان لا يمكن أن ترد إليها.

---

١ - Ibid; P. 63 (note).
٢ - Sartre: Critique.. p. 119.
٣ - Sartre: Ibid.

د - أن التاريخ يعمل فى كل لحظة تشميلات للتشميلات[1].

فإنه يسارع ويضيف فى الحال قوله: إن علينا أن نكون على وعى كامل بأن هذه مبادئ وليست معتقدات دجماطيقية، بل إن بعض هذه المبادئ الجدلية يمكن أن توجد فى مناطق أخرى وعند فلاسفة آخرين، فلاشك أن الأنثروبولوجيين يستخدمون المسارات الجدلية ونظرية التحليل النفسى تحتوى على عناصر جدلية . . . إلخ[2].

أى أن هذه المبادئ مجرد أفكار موجهة ولكنها ليست قوانين ولا حقائق ثابتة، ولا معتقدات دجماطيقية ينبغى أن يصب فى قالبها كل مسار جدلى.

٣٩٠ - الجدل عند سارتر هو فى آن واحد منهج للبحث فى التجربة العينية ولتطوير تخطيط تصورى كاف عن مثل هذه التجربة.

غير أن هذا التخطيط التصورى التجريبى ليس هو كل شئ، فإذا كانت عملية المعرفة هى تفاعل أو تأثير متبادل ضرورى بين المدرك Percept والتصور .. Concept لأن كل منهما يغذى الآخر فإنه لا يزال هناك مجال لأن نتساءل عن ذلك الذى ندركه وعن ذلك الذى نتصوره.

وبعبارة أخرى: إذا كانت المعرفة تفاعل بين الإدراك . . Perception والتصور Conception، فإن السؤال الذى يفرض نفسه فى الحال هو: ماذا أدرك..؟ وماذا أتصور[3]..؟

وهذا يقودنا للحديث عن طبيعة المعروف[4]. وهى فكرة هامة لفهم الجدل عند سارتر فى تطوره الأخير الذى يتمثل فى كتابه «نقد العقل الجدلى».

---

١ - Ibid P. 115.

٢ - Ibid p. 76.

٣ - R. D. Laing and D. G Cooper: "Reason and Violence: A Decade of Sartre'e Philosophy. p. 10.

٤ - Ibid p. 11.

يرى سارتر أن هناك مجالين أساسيين للمعرفة:

المجال الأول: هو مجال التاريخ البشرى. وها هنا نجد أن العقل الجدلى يؤسس طبيعة المعروف، أو أن الجدل هنا يشارك أو يساهم أساساً فى بنية المعروف وهذا ما يتحدث عنه سارتر كثيراً جداً تحت اسم العقل المكون.. Raison Constituante.

المجال الثانى: هو العالم غير البشرى أو مجال العلم الطبيعى، وها هنا نجد أن العقل الجدلى إنما ينحصر دوره فى تنظيم المعروف لكنه لا يشترك فى تأسيسه وتكوينه: «إن الجدل فى ميدان العلم الطبيعى يمكن أن يزودنا بمبادئ منظمة.. Regulative فحسب، لكنه لا يزودنا بمبادئ مكونة أو مؤسسة.. Constitutive.

وعلى ذلك فإنه فى مجال ما هو بشرى أو فى دائرة البشرى، فإن سارتر يستخدم الجدل لكى يميز خصائص كل من العلاقات بين العارف والمعروف من ناحية وطبيعة المعروف من ناحية أخرى.

ولهذا فإن سارتر يرى أن البحث فى العلوم الطبيعية لا يطلب بالضرورة أن نكون على وعى بمبادئه الأساسية لكى يكون مؤثراً وفعالاً، أما المعرفة الثانية (الجدلية) فهى على العكس معرفة بالجدل، بمعنى أنه لا يمكن فكها وتخليصها من معرفة الجدل[1]. يقول فى عبارة تذكرنا بالفكر العلمى فيما قبل بشلار والذى يهاجمه الفيلسوف الفرنسى بعنف شديد: «إن عالم الطبيعة ينظر إلى العقل على أنه مستقل عن كل نسق عقلانى جزئى».

فالعقل بالنسبة إليه هو الروح بوصفه فراغاً موحداً، أما الفيلسوف الجدلى فهو يضع نفسه فى نسق، وهو يحدد عقلاً ما رافضاً العقل التحليلى.

إن العقل الجدلى إطار مناهج البحث، وهو يقول لنا ما الذى يمكن أن

---

١ - Sartre: Critique p. 119.

يكون عليه قطاع من الكون أو ربما الكون بأسره، ولا تنحصر مهمته فى عملية التوجيه للأبحاث وإنما هو يعرف أو يحدد العالم البشرى أو الشامل على نحو ما ينبغى أن يكون عليه لكى تكون المعرفة الجدلية ممكنة [١].

٣٩١ – ثانى هذه الأفكار الهامة أن ما يسميه سارتر بالعقل التحليلى أو الوضعى هو نفسه جزء أو خطوة من خطوت العقل الجدلى «ذلك أن العقل الجدلى يتجاوزه، أعنى أنه يحل العقل التحليلى دون أن يحذفه ويجعله لحظة واحدة فى مركب أوسع بحيث يصبح هذا العقل لحظة فى عقل تركيبى تقدمى هو العقل الجدلى الذى يعمل فى آن واحد على توضيح حركة الواقع، وتوضيح حركة أفكارنا وعلاقة كل منهما بالآخر» [٢].

وها نحن نجد صلات رحم بين الجدل الهيجلى والجدل السارترى – وما أكثرها – فالفكرة الهيجلية القديمة عن أنماط التفكير تعود إلى الظهور – كان هيجل يجعل من فكر رجل الشارع المرحلة الأولى والمعرفة التى تكتفى من الأشياء بكيفها وكمها، ويجعل من الفهم ملكة التحديد والتحليل ووضع الفواصل بين الأشياء وسيلة رجل العلم الذى يريد أن يعرف من الأشياء ماهيتها، أعنى وجودها الذى مضى، ويجعل من الفكرة الشاملة أو العقل الجدلى وسيلة الفيلسوف للوقوف على الأشياء فى ذاتها ولذاتها– سارتر وكثيرون غيره يجعلون من الفهم جزءاً من العقل الجدلى، يقول سارتر فى هذا المعنى :«العقل الجدلى يحتوى فى جوفه على العقل التحليلى كما يحتوى الشمول على الكثرة، وفى حركة العمل ينبغى أن تتحقق وحدة العقل العملى التطبيقى حتى يستطيع العامل [٣] أن ينتقل

---

١ - Sartre: Critique p. 119.

٢ - Ibid.

٣ - العامل Travaillrur هنا لا يعني العامل في مصنع أو ما تعنيه هذه الكلمة في المذاهب الاقتصادية، وإنما يعني فحسب الفاعل.. Agent الذي يعمل داخل مجال معين هو مجال الحقل العملي .. Champ pratique.

إلى تحليل الصعوبات والمشكلات التى تعترضه، وتحليل الموقف هذا يتم بواسطة مناهج ونمط معقولية العقل التحليل وهذا التحليل. ضرورى ولكنه يفترض أولاً عملية تشميل، وهو فى النهاية، يؤدى إلى كثرة غامضة، أعنى أنه يؤدى إلى عناصر تتحد بواسطة روابط التخارج.

ولكن الحركة العملية التى تتجاوز هذا التشتت الجزئى ستجد من جديد الوحدة وهى تخلق المشكلة والحل، فهذه الوحدة لن تُنقَّد قط طالما أنه فى داخلها يبحث المرء عن التشتت، إذ أن كل ما حدث هو أن التحليل يتم أولاً بواسطة الفكر[1]» وسارتر فى هذا النص يشير إلى أن دور العقل التحليلى إنما يكمن فى عملية التحليل التى يقوم بها للمجال الكلى الذى يعمل فيه العقل الجدلى، فهو إذن جزء من هذا الأخير يعمل فى داخله ويبرز لنا علاقات الانفصال والتشتت (كما كان يقول هيجل عن الفهم ودوره فى التحديد ووضع الفواصل بين الأشياء) أو ما يسميه سارتر بإبراز علاقات التخارج بين الأشياء.

أما دور العقل الجدلى فهو العثور على الوحدة داخل هذا المجال المشتت وهى وحدة كامنة فيه بالفعل، فالإنسان لا يخلقها ولكنه يعثر عليها من جديد فحسب.

والواقع أن هذه النقطة هامة وينبغى أن تكون واضحة طالما أن من الباحثين من يحاول تشويه العقل الجدلى عن عمد أو من غير عمد، فهذا مثلاً «ريمون رييه .. Raymond Ruyer» يكتب مقالاً طويلاً عن «أسطورة العقل الجدلى» Le mythe de la raison dialectique ينحو فيه باللائمة على العقل الجدلى عموماً، وعلى فكرته عند سارتر بصفة خاصة ويتهمه بأنه عقل يعارض العقل الكلاسيكى، أو أنه على أقل تقدير ينافس هذا العقل ويريد أن يحتل مكانه وأنه يمكن أن يعد «كارثة على الفكر

---

١ – Sartre: Critique p. 176.

المعاصر»[١].. إلخ.

وهذه قضايا واضحة البطلان؛ لأن سارتر ينبهنا أولاً إلى أن العقل الكلاسيكى الذى يسميه أحياناً بالعقل التحليلى وأحياناً أخرى بالعقل الوضعى - ليس إلا خطوة فى العقل الجدلى، والفهم جزء لا يتجزأ من العقل، والشئ الثانى الذى ينبهنا إليه سارتر هو أن هناك مجالاً واسعاً لهذا العقل الكلاسيكى حيث يتوقف دور العقل الجدلى وهو مجال العلوم الطبيعية، والعكس هناك مجال واسع للعقل الجدلى يتضاءل فيه دور العقل التحليلى وهو مجال التاريخ البشرى (بالمعنى الواسع للكلمة بحيث يعنى دراسة النظم والأشكال الاجتماعية).

٣٩٢ - فكرة أخرى هامة يعرضها علينا سارتر ويجب أن نتوقف عندها قليلاً لأنها ربما تفسر لنا موقف الباحثين الذين يعارضون فكرة العقل الجدلى من أمثال «ريمون رييه» و«كارل بوبر» وغيرهما من الباحثين.

يقول سارتر: «ترتبط ضرورة العقل الجدلى ومعقوليته بضرورة الكشف عنه فى كل حالة، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بطريقة تجريبية.

ويؤدى بنا ذلك إلى أن نسوق هاتين الملاحظتين:

أولاً: لا أحد يمكن أن يكتشف الجدل إن هو تمسك بوجهة نظر العقل التحليلى، أو إن هو توقف عند وجهة نظر العقل التحليلى، وهذا يعنى:-

ثانياً: أنه لا أحد يمكن أن يكتشف الجدل إن هو ظل خارجاً.. Exte-rieur عن الموضوع المدروس، فالباحث الذى يضع نفسه خارج بحثه.. de-situe يميل إلى تدعيم العقل التحليلى والتمسك به بوصفه نوعاً من المعقولية.

ومعنى ذلك أن الجدل لا يكشف عن نفسه إلا لملاحظ يوجد أو يضع نفسه داخل النسق أو فى جوانية مع موضوع بحثه، أعنى لباحث يعيش بحثه

---

١ - Raymond Ruyer: "Le Mythe de la raison Dialectique" Article dans la revue de Metaphyaigue et morale N. 1-. 2 Paris - 1961.

بوصفه فى آن واحد مساهمة ممكنة فى أيديولوجية العصر كله، وبوصفه أيضاً البراكسيس الفردى الجزئى لفرد معين تحدده مغامراته التاريخية والشخصية فى قلب تاريخ أكثر اتساعاً[1].

وفكرة سارتر هذه تكشف لنا عن أسباب الحملات العنيفة التى شنها خصوم الجدل على العقل الجدلى وعلى جميع الأفكار الجدلية، ولماذا ينفرون بشدة من هذه الأفكار وهو موضوع سوف نعود إليه فى نهاية هذا البحث.

ويكفينا الآن أن نسوق هذه العبارة المقتضبة «الجدل بوصفه منطقاً حياً للفعل لا يمكن أن يظهر أمام عقل تأملى»[2].

٣٩٣ – سبق أن ذكرنا أن العقل الجدلى عند سارتر لا يوجد فى الطبيعة؛ فليس ثمة علاقات جدلية فى الطبيعة أو فى عالم الطبيعة، وإنما هو يوجد فحسب فى مجال التاريخ. وقلنا إن العقل الجدلى الذى يتكشف فى مجال التاريخ إنما هو عقل يسهم فى «طبيعة المعروف» فهو من هذه الزاوية عقل مكون أو هو عقل يؤسس ... Constituante.

ونضيف الآن أن سارتر يصف هذا العقل بأنه عقل مكون.. Consti-tuee فما الذى يعنيه بذلك..؟

الحق أن قارئ «نقد العقل الجدلى» سوف يلتقى فى كل صفحة من صفحاته تقريباً بهذا الوصف للعقل الجدلى فهو «عقل يتكون ويكون»، وهذه العبارة الموجزة وصف سريع ودقيق وحاسم للجدل عند سارتر وللمشكلة التى يعرضها بأسرها، فالمشكلة عنده هى كيف نفهم هذا الإنسان التاريخى فهماً شاملاً. والمحيرة الغريبة aporie etrange: كيف يلتقى البراكسيس الفردى والبراكسيس الجماعى، أو كيف يمكن لهذا الإنسان الفرد أن يصنع التاريخ..؟

(لاحظ أننا حين نقول: الإنسان الفرد فإننا لا نعنى بها الفرد بصفة عامة

---

١ - Sartre: Critique p. 133.

٢ - Sartre: Critique p. 133.

وإلا لكنا نقصد مقولة الفرد الكلية، ولذابت المحيرة وتبخر بالتالى كل إشكال، لكن المقصود هذا الفرد الجزئى المعين بلحمه ودمه - كاتب هذا المقال، سائق هذه السيارة.. إلخ أعنى الجزئى العينى الحقيقى) - أو ما يعبر عنه سارتر فى هذه العبارة الآتية:

«الفرد إذا ما نظرنا إليه فى واقعه الفردى نفسه ليس مجرداً بل نستطيع أن نقول إنه العينى نفسه ولكن بشرط أن يجد المرء التحديدات الأكثر عمقاً والتعينات الأكثر غنى التى تكون وجود هذا الفرد بوصفه صانعاً للتاريخ وهو فى نفس الوقت نتاج لهذا التاريخ» [1].

فالمقصود بالعقل الجدلى الذى يكّون أو يؤسس Constiuante والذى يتكون أو يتأسس ..Constituee العقل الذى يتكون داخل العالم التاريخى وبواسطة البشر فهو يكّون من حيث الفرد الذى يصنع ويفعل ويخلق ويشمل (بتشديد الميم) وهو مكون من حيث هو مصنوع بواسطة الآخرين، فالعقل الجدلى يتكون بواسطة جميع العقول المتكونة وهو يعيد تكوينها فى عقول جديدة حين يتجاوز العقول القديمة. لكن هذه العقول الجديدة تعود فتتفكك بدورها، ومن ثم فإن العقل الجدلى لون من المعقولية، والتجاوز فى آن واحد لجيمع الألوان العقلية» [2].

٣٩٤ - العقل الجدلى إذن ينكشف ويتكون فى البراكسيس البشرى وبواسطة البراكسيس البشرى الخاص ببشر موجودين فى مجتمع معين وفى لحظة معينة من تطور هذا المجتمع، ولهذا فإن سارتر يريد أن يفهم العقل الجدلى فى حدود التاريخ لا بطريقة مثالية وإنما بطريقة مادية [3].

باختصار إذا وجد شئ كالمادية الجدلية فإنها يجب أن تكون مادية

---

١ - Sartre: Critique p. 134 (note).

٢ - Sartre: Critique p. 120.

٣ - Sartre: Critique p. 129.

تاريخية، أى مادية من الداخل، مادية من داخل التاريخ، بحيث أكون: أنا وأنت وهو وهى وهم.. إلخ نحن جميعاً نخضع لهذه المادية ونعانيها ونعيشها ونعرفها.

هذه المادية إن وجدت فإنه لن يكون لها حقيقة إلا فى حدود عالمنا الاجتماعى[1].

صحيح أن سارتر يقول فى شئ غير قليل من اللاأدرية إنه لا يريد أن يجزم بأنه لا يوجد جدل فى الطبيعة ولا يريد أن يذهب إلى القول باستحالة إمكان اكتشاف جدل عينى فى الطبيعة يوماً ما، أو أن الجدل قد يصبح منهجاً للعلوم يستفيد منه علماء الطبيعة أنفسهم، لكنه يقول مع ذلك: إننا الآن لابد أن نبحث عن العقل الجدلى حيث يوجد حقاً أو يمكن أن يوجد بالفعل (أعنى فى مجال التاريخ) وهذا أوفق من البحث عنه فى مجال غير مضمون، والمجال الذى يظهر فيه العقل الجدلى واضحاً للعيون هو مجال التاريخ؛ فيجب إذن أن نبحث عنه هناك بدلاً من أن نحلم به فى مجال الطبيعة حيث لا تكون لدينا الوسائل بعد لاكتشافه أو لإدراكه. هناك مادية تاريخية هذا حق، وقانون المادية هو الجدل، وهو يرى فى الشروط المادية للتاريخ، ولكن إذا كنا سنعنى بالمادية الجدلية - كما يريد بعض الكتاب - مذهباً واحدياً يدعى أنه يحكم التاريخ البشرى من الخارج بغض النظر عن أفعال البشر، فإنه ينبغى علينا أن نقول حينئذ إن مثل هذه المادية الجدلية لا وجودلها[2].

يمكن أن يحدث هنا لون من الخلط بين الجدل المادى الذى يقصده سارتر ويتحدث عنه كثيراً وبين الجدل المادى الماركسى، والواقع أن سارتر ينبهنا أكثر من مرة إلى أن الجدل الذى يسوقه هو على وجه الدقة عكس الجدل المادى بالمعنى الماركسى لهذه الكلمة؛ ذلك لأن الجدل المادى الماركسى - كما يقول سارتر- يبدأ من إنتاج وسائل الإنتاج إلى تركيب الجماعات، ثم

---

١ - Ibid.

٢ - Ibid.

التناقضات الداخلية، ثم أنواع البيئة وأخيراً نشاط الفرد. وعلى عكس ذلك تبدأ التجربة النقدية، أعنى التجربة التى يسوقها ليعرض لنا فيها نقداً (بالمعنى الكانطى لكلمة النقد) للعقل الجدلى، تبدأ التجربة النقدية من المباشر، أعنى من الفرد الذى يصل إلى أداء فعله الخاص به.

وينتقل بعد ذلك إلى البحث عن تشميلاته، وعن علاقاته العملية مع الآخرين ثم تركيبات الجماعة، وأخيراً يصل جدل سارتر إلى الإنسان التاريخى، أعنى إلى التاريخ البشرى[1].

٣٩٥ - الموضوع الذى ندرسه هو «الإنسان»، وهو موضوع يتميز فى الواقع بخاصية فريدة لا تتوجد فى أى موضوع آخر، وهذه الخاصية الفريدة هى أن موضوع البحث هو نفسه الباحث، والسائل هو أيضاً المسؤول، ولهذا فإن هذا الموضوع يحتاج فى فهمه إلى عقل خاص يتجاوز العقل التحليلى الوضعى الذى ينظر إلى الإنسان بوصفه موضوعاً ماديا تحكمه قوانين الطبيعة.

والحق أن هذا العقل التحليلى يعمل على حذف الإنسان تماماً، ويكفى أن نقول إننا نجد فيه أن طبيعة الإنسان إنما تكمن خارج الإنسان، أعنى تكمن فى الطبيعة الخارجية التى هى طبيعة خارجة عن الإنسان. . Extra - Hu-maine وهكذا كل شئ لابد أن يرتد إلى الوراء طوال الوقت، إلى شمول التاريخ الطبيعى الذى لا يكون التاريخ البشرى سوى جزء منه: «وهكذا فإن كل فكر واقعى كالفكر الذى يتشكل الآن فى الحركة العينية للتاريخ لا يمكن تصوره فى مثل هذه النظرة دائماً وإنما هو يعتبر تشويهاً جذرياً لموضوعه[2] - والحق أننا لا نحتاج إلى معلومات جديدة، فالفهم الشامل للإنسان بواسطة الإنسان لا يستلزم فقط مناهج نوعية خاصة، وإنما يستلزم عقلاً جديداً، أعنى علاقة

---

١ - Sartre: Critique p. 142 - 143.

٢ - Ibid. p. 125.

جديدة بين الفكر وموضوعه »[١].

وليس المقصود بكلمة العقل عند سارتر الإشارة إلى النظام الفكرى الخالص أو إلى ترتيب الأفكار وتنسيقها « فلم يذهب أحد قط – ولا التجريبيون أنفسهم – إلى القول بأن العقل هو ترتيب أو تنسيق لأفكارنا. إنه من الضرورى أن يعاد إنتاج هذا الترتيب باستمرار. وهكذا فإن العقل هو علاقة بين المعرفة والوجود »[٢]. ولهذا يقرر سارتر أن العلاقة القائمة بين التشميل التاريخى من ناحية وبين الحقيقة المشملة من ناحية أخرى إنما هو فى صميمها علاقة متحركة تطور فى أثنائها كلٌ من الوجود والمعرفة. وهذا ما يعنيه سارتر حين يحدثنا هنا عن العقل، ولكن العلاقة الجدلية القائمة بين الفكر وموضوعه تتطلب نوعاً جديداً من العقل هو العقل الجدلى، ومن المهم أن نتذكر أن كلمة « جدلى » تشير إلى كل من الرابطة بين الأحداث الموضوعية من ناحية، ومنهج معرفة هذه الأحداث وتحديدها من ناحية أخرى[٣].

٣٩٦ – ومعنى ذلك أن هذا العقل الجدلى ليس عقلاً تام التكوين مكتمل الصنع جاهزاً بين يدى الباحث منذ البداية، ولكنه عقل يتكون من خلال التاريخ، وهو يتكون فى داخل التاريخ بمقدار ما يكون هو نفسه التاريخ، وهو عقل فردى وجماعى، ذاتى وموضوعى، تراجعى وتقدمى... إلخ.

معنى ذلك أننا إذا ما أردنا أن نفهم الإنسان فهماً شاملاً فإنه ينبغى علينا أن نفهمه فى سياق التاريخ بمقدار ما يصنع التاريخ، وبمقدار ما يصنعه التاريخ.

وها هنا يمكن أن نفهم ما الذى نعنيه بقولنا : إن العقل الجدلى فردى وجماعى، ذاتى وموضوعى، يعبر عن الحرية والضرورة فى آن واحد.

---

١ - Sartre: Critique p. 10.

٢ - Ibid.

٣ - H. E. Barnes; op. cit. p.x.

ليس ثمة جدال فى أن « .. الأساس العينى الوحيد للجدل التاريخى هو البنية الجدلية للفعل الفردى، وما أن نجرد - ولو للحظة - هذا الفعل الفردى من الوسط الاجتماعى الذى ينغمس فيه حتى ينكشف فيه تطور كامل للمعقولية الجدلية بوصفها منطق التشميل »[١]. ولاشك أن الجدل هو عملية تشميل To-talisation[٢]. وعملية التشميل يقوم بها الفرد على نحو ما سنعرف بعد قليل، وإذن فالعقل الجدلى فردى أو هو ذاتى.

والذاتية حرية، فهو إذن تعبير عن الحرية الفردية، لكن الأمر ليس بهذه البساطة، إذ أننا نتحدث عن الفرد الذى يصنع التاريخ، وبالتالى نتحدث عن كثرة هائلة من الأفعال الفردية، ومن ثم فنحن أمام « كثرة من الفاعلين الجدليين، أعنى من الأفراد الذين ينتجون البراكسيس»[٣].

وإذا كان البراكسيس الفردى جدلياً، فإن علاقته بالغير تكون بدورها جدلية، وتكون معاصرة لعلاقته الأصلية بالمادية[٤].

وإذا كان التاريخ هو عملية تشميل، فإن التشميلات الفردية التى يقوم بها الفرد هى الأساس الوحيد لهذه العملية، ومن هنا فإنه لا يكفى فى تجربتنا النقدية أن نبرز عملية تشميل جارية . . . En Cours من خلال المتناقضات التى تكشف عنها، بل ينبغى أن تبين لنا كيف أن الكثرة العملية، مجموعة من البشر مثلاً أو الأفراد المبعثرين الذين يتسمون بعلاقة التخارج - كيف يحققون أيضاً علاقة التداخل، وينبغى كذلك أن نكشف عما فى هذه العملية من ضرورة جدلية[٥].

---

١ - Sartre: Critique p. 279.
٢ - Sartre: Critique p. 281.
٣ - Ibid: p. 152.
٤ - Sartre: Critique p. 181.
٥ - Sartre: Critique p. 152.

ومعنى ذلك أن العقل الجدلى يتكشف لنا بوصفه عقلاً ذاتياً فردياً حراًبمقدار ما يتجلى فى البراكسيس الفردى، وهو يتجلى لنا جماعياً موضوعياً، وبوصفه ضرورة بمقدار ما يعبر عن البراكسيس الجماعى.

ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول إن العقل الجدلى هو وحدة الحرية والضرورة، وحدة الذاتية والموضوعية، والفردية والجماعية، بمقدار ما تتطور هذه الوحدة وتعبر عن نفسها من خلال التاريخ، وبمقدار ما تعبر هذه الوحدة عن الهوية، والانفصال أو التداخل والتخارج فى آن واحد.

٢٩٧ - والواقع أن ذلك كله يتضح إذا ما تأملنا قليلاً هذه القضية الماركسية التى يوافق عليها سارتر ولكنه يفسرها تفسيراً خاصاً به-: «إن الناس يصنعون تاريخهم على أساس ظروف أو شروط سابقة..».

ويرى سارتر أن هذه القضية تدحض بطريقة حاسمة المذهب الحتمى والعقلية الجدلية التحليلية كمنهج وقانون للتاريخ البشرى؛ فليس ثمة قانون حتمى يسيطر على التاريخ ويحكم مساره. صحيح أن الناس تصنع التاريخ فى ظروف محددة سلفاً، لكنهم فى النهاية هم الذين يصنعون التاريخ وليست هذه الظروف، والمعقولية الجدلية التى تتضمنها هذه العبارة ينبغى أن تعرض نفسها على أنها الوحدة الجدلية والدائمة للضرورة والحرية، وبعبارة أخرى فإن العالم كله يتبخر فى حلم إذا ما كان الإنسان يخضع لجدل يأتى إليه من الخارج على أنه قانونه المطلق غير المشروط[1].

إن الإنسان فى لحظة ما (بالمعنى الهيجلى لكلمة اللحظة) يعانى من الجدل ويخضع له بوصفه قوة عدائية قاهرة، لكنه فى لحظة أخرى يخلقه، وهذه اللحظة الثانية سلب للأولى التى هى سلب الإنسان، وإذا كان العقل الجدلى ينبغى أن يكون عقلاً للتاريخ فإنه ينبغى لهذا التناقض نفسه أن يكون معاشاً بطريقة جدلية؛ وهذا يعنى أن الإنسان يعانى الجدل بمقدار ما يخلقه، وهو يخلق الجدل

---

١ - Ibid. p. 131.

بمقدار ما يعانيه ويخضع له، والحق أن الإنسان بمعنى المفهوم الكلى هو بالطبع لا وجود ، أما ما يوجد حقاً فهو الإنسان الفرد ، هم الأشخاص الذين يتحددون تماماً بواسطة المجتمع الذى ينتمون إليه، بواسطة الحركة التاريخية التى تشملهم، ولهذا فإننا إذا لم نرد أن يصبح الجدل مرة أخرى قانوناً إلهياً (كما هى الحال عند هيجل) أو قدراً ميتافيزيقيا محتوماً (كما هى الحال فى الماركسية المعاصرة) فإنه ينبغى أن يأتى من الأفراد لا أن يأتى من أى مكان آخر فوق الأفراد .

ولهذا كله فإننا سوف نلتقى بهذا التناقض الجديد ، (وهو فى الواقع ليس جديداً وإنما هو المحيرة الغريبة التى شغلت بال سارتر طوال الكتاب) .

الجدل هو قانون التشميل حيث يعمل على أن تكون هناك تجمعات معينة ومجتمعات معينة، وتاريخ معين، أعنى واقعيات.. Realites تفرض نفسها على الأفراد ، ولكن فى نفس الوقت ينبغى لهذا الجدل أن يغزل وأن ينسج عن طريق ملايين من الأفعال الفردية، أعنى أفعال الأفراد [١] .

٣٩٨ - العقل الجدلى تعبير عن مغامرة ومخاطرة يقوم بها الفرد وهو من هذه الزاوية ذاتى وفردى فى آن واحد ، ولكنه تعبير أيضاً عن مخاطرة يقوم بها الكل وهو من هذه الزاوية تجربة للضرورة .

أما أن العقل الجدلى يعبر عن حرية فإن ذلك يأتى من أن الفرد يسهم فى خلقه وصنعه وتشكيله بإرادته الحرة، وأما أنه ضرورة مطلقة، فذلك من حيث إنه يفر من الفرد ، أعنى من حيث أنه يصنعه الآخرون » [٢] .

ويمكن هنا أيضاً أن نضيف مصطلحين أثيرين عند سارتر هما : الشفافية.. Translucidite والغبشة..Opacite . فالفرد يكشف الجدل

١ - Sartre: Critique p. 131.

٢ - Ibid. p. 133.

بوصفه شفافية عقلية بمقدار ما يصنعه هو [1]؛ وباختصار: إذا كنت أستطيع أن أحتفظ بالفكرة الهيجلية (الوعى يتعرف على نفسه فى الآخر، ويتعرف على الآخر فى ذاته) حاذفاً المثالية حذفاً جذرياً - فإنه ينبغى على أن أقول أن براكسيس الكل بوصفه حركة جدلية يجب أن يتكشف لكل فرد بوصفه ضرورة براكسيسه الخاص، والعكس فإن الحرية فى كل براكسيس فردى ينبغى أن تكشف عن نفسها فى الكل لكى تكشف له عن جدل يحدث، ويعمل نفسه بمقدار ما يُعمل. والجدل يكشف عن نفسه فى مجرى البراكسيس وكلحظة ضرورية لهذا الأخير، أو إذا شئنا يخلق نفسه من جديد فى كل فعل رغم أن هذه الأفعال لا تظهر إلا على أساس عالم يكونه تكويناً تاماً البراكسيس الجدل الماضى.

والفرد يكشف الجدل كشفافية عقلية بمقدار ما يصنعه (أى من حيث إن الفرد صانع الجدل) وهو يكتشفه كضرورة مطلقة من حيث هو يفر منه (أى بمقدار ما يهرب الجدل من الفرد) أعنى من حيث يصنعه الآخرون.

إن الجدل هو عقلانية البراكسيس، وعقلانية التشميل، وعقلانية المستقبل الاجتماعى[2].

٣٩٩ - والعقل الجدلى هو أيضاً وحدة التداخل والتخارج فهو تداخل من حيث إنه ينبع من داخل الفرد، لكن الجانب الداخلى فى الفرد لابد أن يعبر أيضاً عن الخارج، أعنى عن الكل.

ومن هنا فإنه يعبر عن الجانبين معاً؛ ذلك لأن الفرد بمقدار ما يتعرف على نفسه وهو يتجاوز حاجاته، فإنه يتعرف على القانون الذى يفرضه عليه الآخرون (والقول بأنه يعرف القانون لا يعنى أنه يخضع له) وهو يتجاوز قوانينهم، فهو يعرف استقلاله الذاتى (من حيث إن هذا الاستقلال الذاتى يمكن أن يستخدمه الآخر) بوصفه قوة أجنبية، والاستقلال الذاتى للآخرين بوصفه القانون

---

١ - Ibid. p. 133.

٢ - Sartre: Critique p. 133.

الذى لا يرحم والذى يسمح بأن يرغم الآخرين. ولكن عن طريق تبادلية الإرغام والاستقلال الذاتى ينتهى القانون بأن يهرب من الكل، وأنه فى هذه الحركة الدائرية للتشميل التى تظهر على أنها عقل جدلى، أعنى خارجية عن الكل لأنها داخلية عند كل فرد، أو فى داخل كل فرد، والتشميل الجارى. Totalisation en cours ولكن بدون إنسان مشمِّل لجيمع التشميلات المشملة Totali-sation Totalisees وجميع الشمولات المفككة .. Totalites de total-isee [1]. فالجدل كما سبق أن ذكرنا هو منطق التشميل، والتشميل يقوم به الفرد، لكن الفرد هو أيضاً آخر، وبالتالى يمكن أن تكون هناك تشميلات يقوم بها آخر، أعنى تشميلات بلا فاعل أو بغير رجل مشمل، وهى شمولات تتفكك باستمرار – على نحو ما سنعرف بعد قليل.

٤٠٠ – إذا كان ينبغى أن يكون الجدل عقلاً وليس قانوناً أعمى فإنه ينبغى أن يقدم نفسه بوصفه معقولية.

وسارتر يستخدم كثيراً مصطلح المعقولية ليعنى به شفافية البراكسيس ووضوحه، أو يحمل البراكسيس مبرره فى داخله بمقدار ما يصنعه الفرد وبمقدار ما يكون مغامرة فردية.

ويقول لنا سارتر صراحة: «إنه لا يوجد جدل قط يفرض نفسه على الوقائع كما تفرض مقولات كانط نفسها على الظواهر، لكن الجدل – إن وجد – هو مغامرة فردية أو مفردة لموضوعها؛ فليس هناك تخطيط مسبق جاهز فى أى مكان، ولا فى أى رأس، ولا فى السماء – يفرض نفسه على التطورات الفردية إن الحركة الجدلية ليست قوة قاهرة موحدة تتكشف على أنها إرادة إلهية تكمن خلف التاريخ، لكن الحركة الجدلية هى أولاً نتاج، وليس الجدل هو الذى يفرض على البشر أن يعيشوا تاريخهم وسط تناقضات مرعبة، وإنما البشر أنفسهم على نحو ما هم عليه هم الذين يواجهون أنفسهم تحت سطوة الندرة والضرورة فى

---

١ - Sartre: Critique p. 133 - 4.

ظروف معينة، وعلم التاريخ وعلم الاقتصاد يحصيان هذه الظروف، ولكن المعقولية الجدلية هي وحدها التي تستطيع أن تجعلها معقولة، إن التناقض قبل أن يكون قوة محركة فإنه نتيجة. والجدل على المستوى الأنطولوجي يظهر بوصفه النمط الوحيد للعلاقات التي يستطيع أن يقيمها الأفراد فيما بينهم - الأفراد المحدد موقفهم بشكل معين. إن الجدل لا يمكن أن يكون سوى تشميل لتشميلات عينية معمولة من كثرة من فرديات شمَّالة[١].

٤٠١ - العقل الجدلي يتأسس - إذن - على تجربة فردية (مع ملاحظة أن تجربة الجدل - كما يقول سارتر - هي نفسها جدلية) وهذه التجربة هي نفسها تجربة الحياة، طالما أن الحياة تعني أن نعمل وأن نعاني، وطالما أن الجدل هو عقلانية البراكسيس فإنه سوف يكون تراجعياً، طالما أننا سنبدأ مما نعيشه بالفعل لكي نرتد خطوة إلى الأنسجة التي يتألف منها البراكسيس[٢]. وهذا ما فعله سارتر في الواقع ببراعة في تحليله لحياة «فلوبير» التي استخرج منها حياة العصر كله، لكن التجربة النقدية ليست تراجعية فحسب، أعني أنها لا تقف عند تحليل البراكسيس الفردي، وإنما هي تقدمية أيضاً بمعنى أنها تنطلق إلى الجماعات التي يشكلها البراكسيس: الطبقة والتجمع والجماعة والتاريخ وبعبارةٍ أخرى في استطاعتنا أن نقول إن التجربة الجدلية رأسية أفقية معاً وتحليلة وتركيبية في وقت واحد، لكن: من الذي يستطيع أن يقوم بهذه التجربة ..؟ أي شخص، وكل شخص، على شرط أن يكون على حذر وعلى وعي تام بأنه هو نفسه جزء من هذه التجربة، وبالتالي فإن أي تجربة يقوم بها لابد أن تكون «تجربة نقدية» أعني تجربة تنقد نفسها بنفسها.

---

١ - Sartre: Critique p. 132.

٢ - Sartre: Critique p. 134.

وباختصار:

١ - إن الباحث ينبغي عليه - إن كانت توجد حقاً وحدة للتاريخ كما يقول سارتر - أن يدرك حياته الخاصة بوصفها هي الكل وبوصفها هي الجزء، وبوصفها هي الرابطة بين الأجزاء والكل، وبوصفها الرابطة بين الأجزاء بعضها وبعض في الحركة الجدلية لعملية التوحيد.

٢ - ينبغي عليه أن يكون قادراً على القفز من حياته الفردية الخاصة إلى التاريخ من خلال السلب البسيط.

٣ - من هذه الوجهة من النظر فإن ترتيب التجربة ينبغي أن يكون تراجعياً [١]، وهذا ما يجعلنا نعود إلى القول بأن الفرد السائل المسؤول هو أنا وليس أي إنسان آخر [٢].

٢٠٤ - بقي أن نقول إنه ينبغي علينا أن نضع في أذهاننا باستمرار خصائص العقل الجدلي كما لخصناها في هذا القسم، وذلك لأننا سنلتقي بها مراراً.

والواقع أن سارتر يحاول أن يطورها حتى تكتسب ثراء وغنى في مستويات أعلى، ولهذا فإننا سوف نلتقي فيما بعد بوحدة التخارج والتداخل ووحدة الحرية والضرورة، والتبادلية.. إلخ - عندما نتحدث عن الحاجة والندرة، أو عندما نتحدث عن الأشكال الاجتماعية وبصفة خاصة عن التجمع والحشد ..إلخ، لكن إذا كان العقل الجدلي يوجد في هذه المستويات جميعاً فإن سارتر يقول لنا:

«إننا سوف نرى - عندما تتم التجربة التي نسوقها - أن البراكسيس الفردي الذي لا ينفصل قط عن الوسط الذي نشأ فيه وتشكل بواسطته والذي هو

---

١ - Ibid; p. 134.

٢ - Ibid.

شرط له – هو فى أن معاً العقل المكون ..Raison Constituante فى قلب التاريخ، مدركاً على أنه العقل المكون Raison Constituee » [1]. فما الذى يعنيه سارتر بالبراكسيس الذى تقوم عليه المعقولية الجدلية، والذى هو فى النهاية هذا العقل الجدلى نفسه...؟.

هذا ما سنحاول أن نوضحه فى القسم التالى.

---

١ - Sartre: Critique p. 178 - 9.

ثانياً: البراكسيس

(أ) معنى البراكسيس

٤٠٣ - في استطاعتنا أن نقول - بصفة عامة - إن البراكسيس[1] هو النشاط البشرى الهادف. وفكرة النشاط البشرى تتضمن فى جوفها بالضرورة

---

١ - كلمة البراكسيس.. Praxis هى فى الأصل كلمة يونانية تعنى النشاط الذى يتضمن غايته في داخله (راجع رونز ص ٢٤٨) D. D. Rones A Diction of philosophy p.248. وهى تعنى الفعل والعمل فى آن واحد، ولما كان سارتر يستخدم أيضاً كلمة الفعل.. Action والعمل.. Travail, faire - فقد آثرنا أن نحتفظ باللفظ اليونانى نفسه كما هو بغير ترجمة، وهذا ما فعله المترجمون فى الواقع حين ترجموا أجزاء من كتاب سارتر إلى اللغة الإنجليزية (انظر مثلاً هازل بارنز فى ترجمتها «لمشكلة المنهج») - وأيضاً النصوص التى ترجمها «لينيج وكوبر» فى كتابهما (العقل والعنف) - إلخ) أما من حيث تاريخ هذا المصطلح فقد كان أرسطو أول من استخدم هذه الكلمة ليعنى بها النشاط الغرضى الموجه نحو غاية معينة أو هدف محدد، ولكى يميز بينه وبين النشاط الاتفاقى أو المعنوى، ولهذا كان يعتقد أن الأطفال والحيوانات لا يمكن أن يقال عنها إنها تمارس لوناً من ألوان البراكسيس، طالما أنها لا تستطيع أن تقول ما هى الأفعال التى تقوم بفعلها (انظر مارى وارنك فى كتابها «فلسفة سارتر ص ١٤٧ ... M. Warock the philo, of sartre) ثم جاء ماركس فى العصر الحديث واستخدم الكلمة ليعنى بها النشاط الإنسانى العملى التطبيقى، وإهمال هذا النشاط كان «هو النقيضة الرئيسية فى المادية السابقة بأسرها بما فيها مادية فويرباخ..» كما يقول ماركس نفسه فى قضيته الأولى عن فويرباخ (أنظر الأيديولوجية الألمانية ص ٦٥١ The Germanideology. وانظر أيضاً سيدنى هوك فى كتاب «من هيجل إلى ماركس» ص٢٧٣ - ٢٧٤ .. S. Hook: From Hegel to Marx) أما البراكسيس كما يستخدمه سارتر فإنه يشير إلى أى نشاط إنسانى هادف وهو يرتبط بصفة خاصة بالمشروع الوجودى الذى جعل له سارتر دوراً بارزاً فى فلسفته منذ كتابه «الوجود والعدم» (انظر أيضاً الحاشية رقم ٤ من ص ٥ من الترجمة الإنجليزية لمشكلة المنهج، The problem of method - Eng. Trans by Hazel Barnes p.5).

جانبين :

الأول : هو الخطبة الذاتية أو المشروع .. Projet الذى يشكله الإنسان حين يفكر فى موقفه وأغراضه وحاجاته.

والجانب الثانى : هو الموقف الموجود موضوعياً، والذى يجد المرء نفسه فيه والذى يخطط ليغيره. ومن ثم فإن ماهية البراكسيس هى التجاوز .. Dépassement وهى فكرة أثيرة عند سارتر تكاد تعادل (فكرة الرفع الهيجلية) أو الذهاب إلى ما وراء الموقف الموجود . لكن ذلك غير ممكن بدون توفر عنصر القصد أو النية، وليس من الضرورى أن الإنسان ينبغى عليه أن يعرف بالضبط معنى ما يفعله ولا حتى ما الذى يفعله، أو ما هو التغير الموضوعى الذى يحدثه فعله، ولكنه مع ذلك ينبغى أن يكون على وعى بشئ ما ، وهذا الشئ هو بصفة عامة حاجة أو نقص يجعله يفكر كيف أن الأشياء ليست موجودة، ولابد أن يكون قادراً على أن يقول ما الذى يعتقد على الأقل أن يفعله. وتلك القدرة على تخيل أن الأشياء قد تكون على نحوٍ مخالف هى التى تجعل الإنسان قادراً على البراكسيس، أعنى قادراً على الذهاب إلى ما وراء الموقف الجزئى الذى يجد نفسه فيه، أى قادراً على تجاوز المعطى. وهذه القدرة هى أيضاً التى تبرهن على أن البراكسيس جدلى الصورة، لا أن الجدل هو اصطدام المشروع بالواقع [١].

٤٠٤ - ومن ثم فإنه من المستحيل عند سارتر أن نستخدم البراكسيس دون أن نوجه انتباهنا بذلك

أولاً : إلى الموقف العينى الذى يجد الإنسان نفسه فيه، والذى يشكل مشروعاته بالإشارة إليه.

---

١ - وهكذا تقترب كلمة البراكسيس كثيراً عند سارتر من معناها القديم عند أرسطو الذى استخدمها بمعنى النشاط الغرضى الذى لا يكون لدى الأطفال (وبالأحرى أيضاً لا يكون عند الحيوان) طالما أن الطفل لا يستطيع أن يقول لنا ما الذى يفعله ولماذا يفعل ما يفعل؟.
Mary Warnock, The philosophy of Sartre P.147.

وثانياً: دون أن نوجه انتباهنا إلى الأفكار والمشروعات نفسها، ومن ثم فإنه من المستحيل أن ننظر إلى السلوك البشرى على أنه تحكمه قوانين الطبيعة فحسب، وأنه فى استطاعتنا تماماً أن نفسره وأن نفهمه فهماً شاملاً عن طريق ملاحظ يراقب سلوك الناس على نحو ما يراقب سلوك الموضوعات المادية فى ظروف مادية.

وعلى ذلك فإن المدرسة السلوكية فى علم النفس لا تكفى لتفسير السلوك البشرى. إن الأفعال البشرية لابد أن تنقسم قسمين: داخلى وخارجى، أو ما ينوى الإنسان عمله وما يعمله بالفعل. وسوف نرى أن ما يفعله بالفعل هو تماماً عكس ما كان ينوى عمله، وأن القصور الذاتى هو سمة الفعل على جميع المستويات [1].

وأن «الغائية المضادة هى النتيجة النهائية للفعل البشرى» وأنها فى نفس الوقت «تتعارض مع الغاية التى ينشدها الفاعل» [2].

وإذا كان البراكسيس يحتوى على جانبين: ذاتى وموضوعى، أو النية والقصد والجانب الداخلى عند الفاعل ثم الظروف الخارجية - فإن الجانبين يرتبطان بعلاقة جدلية، فالجانب الداخلى لدى الإنسان محكوم هو نفسه بالإطار الاجتماعى الذى يجد نفسه فيه، وهذا الإطار الاجتماعى هو نفسه الذى يعمله الفرد ويؤثر فيه ويحاول أن يغيره.

وعلى ذلك فإذا كان من الصواب أن نقول عن الإنسان إنه نتاج إنتاجه الخاص، فإن علينا أن نكون على وعى كامل بأنه ليس نتاجاً سلبياً تقبلياً.. Passive؛ ذلك لأنه إذا كانت بنية المجتمع هى التى تحدد لكل واحد منا نقطة انطلاقه الموضوعية فإنه ينبغى علينا ألا ننسى أن الذى خلق هذه البنية نفسها

---

١ - Sartre: critique P.307.

٢ - Hazel E. Barnes: (Introduction to Sartre's Problem of method; P. XVII.

هو العمل البشرى، أو أنه إذا كانت حقيقة الإنسان هى طبيعة عمله وأجره فإن الإنسان يستطيع باستمرار عن طريق البراكسيس أن يتجاوز هذه الطبيعة أو يغير من هذه الحقيقة. وهذا التجاوز لا يمكن تصوره إلا على أنه علاقة بين موجود وإمكانياته؛ فالشروط المادية للحياة التى يحياها إنسان ما هى التى تحدد وترسم له حقل ممكناته «فهو على سبيل المثال إذا كان مرهقاً فى عمله فإنه لن يستطيع أن يكون عضواً نشطاً أو عاملاً فى النقابة التى ينتمى إليها. إن حقل الإمكانيات هو الهدف الذى يتحرك نحوه الإنسان فى تجاوزه لموقفه الموضوعى، وحقل الإمكانيات يعتمد بدوره على الواقع الاجتماعى؛ إنك حين تقول عن فلان من الناس «من هو..؟ فإن ذلك يعنى أنك تقول فى نفس الوقت: ما الذى يستطيع أن يكونه؟ والعكس صحيح أيضاً فالشروط المادية لوجوده تحدد كذلك حقل إمكاناته» [١].

٤٠٥ - إن حقل الممكنات موجود دائماً مهما كان صغيراً، وينبغى علينا - كما يقول سارتر- ألا نتصوره وكأنه «منطقة اللاتعين» أعنى منطقة لم تتحدد بعد، بل على العكس ينبغى علينا أن نعتبره منطقة مبنية بناءً جيداً وهى تعتمد على التاريخ ومتناقضاته. يقول سارتر فى عبارة هامة: «إن الفرد ينقلب إلى موضوع، ويسهم فى صنع التاريخ بتجاوزه للمعطى نحو حقل الممكنات وبتحققه لإمكان ما من بين كافة الممكنات الموجودة، عندئذ يكتسب مشروعه واقعاً ربما كان الفاعل نفسه يجهله لكنه يؤثر على مجرى الأحداث عن طريق الصراعات التى قد يولدها ويظهرها إلى الوجود.

وعلى ذلك فإن الإمكان لابد من تصوره على أنه يحدد بطريقة مزدوجة؛ فهو أولاً كما هو فى قلب الفعل الجزئى حضور المستقبل بوصفه ما هو ناقص، وبوصفه يكشف عن الواقع عن طريق هذا الغياب نفسه. وهو من ناحية أخرى له معنى إيجابى من حيث إنه المستقبل الواقعى الدائم الذى تؤكده الجماعة وتغيره

---

١ - Sartre: critique P.64.

بدون انقطاع . وبمقدار ما نستطيع أن نحدد الممكنات تحديداً إيجابياً فإن الإنسان يتحدد سلبياً بواسطة تجميع الممكنات التى هى مستحيلة بالنسبة إليه، أعنى بمستقبل مغلق قليلاً أو كثيراً. والممكنات الاجتماعية تعاش إيجاباً وسلباً بوصفها محددات لمستقبل الفرد . وأكثر الممكنات فردية ليس إلا تطبيقاً وإثراءً للمكن الاجتماعى [1].

٤٠٦ - حقل الممكنات هو إذن الميدان الذى يعمل فيه البراكسيس وهو أيضاً الميدان الذى يظهرنا على جدل البراكسيس بشكل واضح ؛ وذلك لأن أبسط التصرفات وأبسط ألوان السلوك لابد أن تحدد فى آن واحد وفى نفس الوقت من حيث علاقتها بالعوامل الواقعية الحاضرة التى تشرط هذا السلوك، ومن حيث علاقتها بموضوع معين مستقبل تماماً تحاول أن تظهر إلى الوجود [2]. وهكذا نستطيع أن نحدد علاقة مزدوجة بالمعطى : فالبراكسيس سلب للمعطى لكنه دائماً يتضمن سلباً للسلب، وهو بالنسبة للموضوع الذى يهدف إليه فهو إيجاب.

لكن هذا الإيجاب ينفتح على اللاموجود ، أعنى الذى لم يوجد بعد [3].

٤٠٧ - حصرنا أنفسنا حتى الآن فى البراكسيس فى ذاته، أعنى أننا اقتصرنا على وصف البراكسيس نفسه فبينا كيف أنه نشاط بشرى ذاتى وموضوعى فى آن واحد وأنه لابد من أن يتوفر فيه عنصر العضوية ومراعاة الظروف الخارجية، وأن ميدانه هو حقل الممكنات..إلخ . لكن البراكسيس بعد ذلك يهدف إلى شئ هو وسيلة إلى غاية ما ؛ ولهذا فإن سارتر يقول لنا : «البراكسيس أيا كان نوعه هو توسلية.. Instrumentalisation الواقع المادى، أعنى أنه يحول المادة إلى وسيلة من أجل تحقيق الغايات البشرية؛

---

١ - Ibid, P.65.

٢ - Sartre: critique P.63.

٣ - Ibid, P.64.

ولهذا نراه يضم الشئ المادى الجامد ويغلفه فى مشروع مشمَّل ويفرض عليه وحدة شبه عضوية...» [1]. وهذه الوحدة لا تظهر فى الواقع إلا بعد أن يتم البراكسيس بالفعل وفى هذه الحالة لا تكون شيئاً آخر «سوى الانعكاس السلبى للبراكسيس، أعنى لمشروع بشرى حدث فى ظروف معينة وبأدوات معينة، وفى مجتمع تاريخى له درجة معينة من التطور» [2]. وسوف نعود إلى هذه الوحدة بعد قليل. وما يهمنا الآن إبرازه هو أن البراكسيس عند سارتر وسيلتنا فى تحويل المادة من أجل تحقيق الغايات البشرية، وينبغى أن نفهم المادة هنا بمعناها الواسع؛ إذ يمكن أن تنسحب أيضاً على العلاقات البشرية وعلى البشر أنفسهم، والحق أن سارتر أبعد ما يكون عن أن ينظر إلى الإنسان على أنه «غاية فى ذاته».

فليس ثمة شئ فيما يعتقد اسمه «مملكة الغايات» على الطريقة الكانطية. ومن الخطأ أن نقول إننا نعالج الإنسان بوصفه غاية. إن لكل إنسان منا غاية أو هدفاً يسعى للوصول إليه؛ وهو لهذا لا يعامل الآخرين كغايات فى أنفسهم، بل إنه على العكس ينظر إليهم بوصفهم عقبات أمام تحقيق غاياته.

والواقع أن الندرة على نحو ما سنعرف فيما بعد هى التى جعلتنا على ما نحن عليه، وهى التى حركت التاريخ على نحو ما حدث بالفعل، والندرة والتصميم والعزم البشرى على التغلب عليها هى التى تدفع البراكسيس البشرى الفردى إلى العمل، وبسبب هذه الندرة عارض الناس بعضهم بعضاً فكانت النتيجة أننى أنظر إلى كل إنسان آخر على أنه تهديد لنفسى أو لذاتى، وأنا أدرك نفسى أيضاً بوصفى تهديداً للآخرين، كل إنسان منا يشعر فى كل إنسان آخر بمبدأ الشر.

وهناك معنى آخر يمكن أن نقول فيه إن الناس لا يعامل بعضهم بعضاً ولا

---

١ - Ibid, P.231.

٢ - Ibid, P.231.

يعاملون أنفسهم كغايات، بل إنهم عن طريق البراكسيس يردون أنفسهم جزئياً إلى وضع الأشياء المادية حتى يكونوا قادرين على العمل وعلى التأثير فى الأشياء المادية : « إن الإنسان وهو يجاوز شروطه المادية أو الأوضاع المادية التى يعيش فيها فإنه يتوضع فى المادة بواسطة العمل، وهذا يعنى أنه يفقد نفسه لكى يوجد الشئ البشرى.. La chose humaine وفى استطاعته أن يعثر على نفسه من جديد فى الهدف بوصفه دلالة الموضوع الذى أنتجه الإنسان » (١) . وهذا يعنى أن الإنسان لكى يكون قادراً على التأثير فى الأشياء المادية وعلى تغير البيئة والظروف المادية التى يعيش فيها - فلابد له هو نفسه أن يتموضع ويصبح شيئاً، أو شيئاً بشرياً على حد تعبير سارتر، بل إن الناس فى كثير من الأحيان عليهم أن يصبحوا أدوات.. Outils بالمعنى الحرفى للكلمة لكى يغيروا الأشياء . وعلى هذا النحو يتحول البراكسيس أو المشروع أو ما كان فى البدء فكراً - يتحول إلى قوة مادية مؤثرة تحدث التغير فى العالم. وعلى ذلك فإن البراكسيس يقدم لنا تجربة حية لكل من الموجودات البشرية والعالم المادى، فهو همزة الوصل بينهما . ولكن إذا لم يكن فى استطاعة الناس أن يتحولوا إلى أدوات فى سبيل تغير العالم وفى سبيل إحداث التغيرات فى بيئتهم وفى أوضاعهم المادية فإنهم لن يكون فى استطاعتهم أن يغيروا وأن يفعلوا شيئاً، أعنى لن يكون هناك شئ اسمه البراكسيس، فإذا أردت - مثلاً - أن أنفخ إطار سيارتى فليس ثمة فائدة فى مجرد معرفتى «بمكانزم» أو آلية منفاخ العجلة وحتى لو كنت أنا نفسى الذى اخترعت المنفاخ، فإن ذلك لن يساعدنى فى ملء إطارات العجلة بالهواء اللهم إلا إذا كان فى استطاعتى استخدامه واستخدامه، يعنى استخدام نفسى : أصابعى أنا، وساعدى أنا، وعضلاتى أنا .... إلخ . بوصفها جزءاً من عملية تركيب وتثبيت المنفاخ فى إطار السيارة وتحريك أجزائها . معنى ذلك كله أن النشاط العقلى الخالص لن يحصل على شئ جاهز مجهول، والجانب الفيزيائى

---

١ - Sartre: critique P.238.

من الموجود البشرى هو بالمعنى الحرفى تماماً اتصاله بالعالم واستخدامه لنفسه؛ لأعضائه ولأطرافه الخارجية كوسائل أو أدوات.

وبهذا الشكل فإن هذا الموجود يستطيع تغيير الأشياء، والأدوات ليست إلا امتداداً لأيدينا، أو يمكن أن نقول إن اليد والمنفاخ هما معاً وسائل وأدوات.

٤٠٨ - معنى ذلك أن البراكسيس يظهرنا على أن هناك ارتباطاً حياً بين الإنسان والمادة؛ فهو يعمل على أن يجعل الإنسان متحجراً.. Petrifié لكى يحيى.. Animer المادة.

ويستعير سارتر من علم الحياة لفظاً خاصاً يسمى به هذا الارتباط وهو لفظ التكافل.. Symbiose، وهو يعنى أصلا تعايش كائنين معاً كل منهما يستفيد من الآخر دون أن يضره (مشتقة من Syn فى اليونانية بمعنى معاً، و Bios بمعنى حياة، فهى إذن الحياة معاً).

ويضرب لنا سارتر مثلاً على ذلك فيقول إن منزلاً ما لكى يحافظ على واقعه ويدوم أو يبقى قائماً فإنه لابد له من أن يُسكن، أعنى أن يعتنى به أحد. وأن يشيع فيه الدفء والحياة وأن ينظف، وأن يرمم.... إلخ وإلا فإن هذا المنزل يتهدم شيئاً فشيئاً حتى ينهار. ومعنى ذلك أن هذا الموضوع (المنزل) يبتز الجهد البشرى، أو هو يمتص الفعل البشرى بلا انقطاع ويتغذى بدم مستعار من الإنسان، ثم هو أخيراً يعيش فى تكافل.. En symbiose مع الإنسان. إن جميع الخصائص الفيزيائية بما فى ذلك درجة حرارته تأتى إليه من الفعل البشرى وبواسطة سكانه.

وليس هناك فرق بين النشاط التقبلى.. Passive الذى يمكننا أن نطلق عليه اسم «الإقامة».. Résidence - وبين البراكسيس الخاص الذى يعيد التكوين والذى يدافع عن المنزل ضد الكون، أعنى الذى يجعل من نفسه توسطاً

بين الداخلى والخارجى [١].

٤٠٩ - بقى أن نعرض لما يمكن أن نسميه «بنتائج» البراكسيس وهى ترتبط بالتحول إلى الآخر.. Altération والتموضع.. Objecttivation والاغتراب.. Alténation والغائية المضادة.. Contre - finalité والعاطل عمليا.. Pratico - inert (وإن كان المصطلح الأخير يضم المادة أيضاً).

فالبراكسيس - كما قلنا - يحول المادة إلى وسيلة لتحقيق الغايات البشرية. ومن هنا فإن البراكسيس بعد أن يتم، تكون المادة قد امتصته وتشربت به، فينفصل عنى ويصبح شيئاً آخر غيرى، صحيح أنه لا يزال يحمل بصماتى، وصحيح أننى لا زلت أتعرف على نفسى فيه، لكنه مع ذلك قد انفصل وأصبح غريباً، وفى استطاعة المرء أن يشبه هذه العملية بعملية الختم بالشمع التى تتم فى مناسبات خاصة كما هى الحال فى المعاهدات والاتفاقات.... إلخ. فالشمع فى هذه الحالة يختم بخاتم معين أو أداة خاصة، وهو يعيد أو يكرر هذا الفعل ويعكسه من جديد، فالقصور الذاتى لهذا الشمع يعكس العمل.. Faire البشرى على أنه الوجود هناك.. étre la، فخاتم الإنسان الذى انطبع على الشمع أو الذى امتصته المادة يصبح كاريكاتيراً مادياً لما هو بشرى، والشمع الذى يحمل خاتم الإنسان سوف يفرض على الناس فيما بعد [٢].

ولو أن المرء أراد أن يجمع هذه الدلالات والإشارات فى نظرية عامة عن الدلالة لقلنا إن الأداة هى دالة.. Signifiant فى حين أن الإنسان هنا هو المدلول عليه.. Signifié [٣]. معنى ذلك أن الإنسان فى تجاوزه للحاضر أو لأوضاعه المادية الحاضرة لابد من أن يتموضع، أعنى أن يتحول البراكسيس إلى موضوع مادى منفصل إلى شئ آخر غيرى «يدل» على أو أستطيع أن أتعرف فيه

---

١ - Mr. Warnock: The philos. of Sartre P.166.

٢ - Sartre: critique P.238.

٣ - Ibid, P.232.

على نفسى، لكنى فى الوقت نفسه أشعر فيه بالضرورة. ولهذا يقول سارتر إن الإنسان الذى ينظر إلى عمله ويتعرف على نفسه فيه تماماً، والذى فى نفس الوقت لا يتعرف على نفسه فيه على الإطلاق والذى يستطيع أن يقول فى آن واحد: «أنا لم أرد ذلك..» و «إنى أفهم أن ذلك هو ما صنعت ولم يكن فى استطاعتى أن أفعل شيئاً آخر..» – مثل هذا الإنسان هو الذى يدرك الضرورة فى حركة جدلية مباشرة بوصفها المصير الذى لا مندوحة عنه للحرية حين تتصل بالوجود الخارجى [1].

ويواصل سارتر عرض فكرته فيقول: «لو سألنا سائل، هل نقصد بذلك الحديث عن عملية اغتراب...؟ لأجبنا نعم بغير شك» [2]. لكنه يحذرنا من الخلط بين الاغتراب كما يفهمه هو والاغتراب كما فهمه ماركس، «فالاغتراب بالمعنى الماركسى للكلمة يبدأ مع الاستغلال...» أما الاغتراب عند سارتر فيكاد يقترب من الاغتراب عند هيجل: «أيعنى ذلك أن نعود إلى هيجل الذى جعل من الاغتراب خاصية ثابتة للتموضع أياً كان نوعه؟ نعم ولا.

إذ ينبغى علينا فى الواقع أن ندرك أن الارتباط الأصلى للبراكسيس بوصفه عملية تشكيل للمادية كتقبل تجبر الإنسان على أن يتموضع فى حيز قد لا يكون حيزه، وأن يعرض الشمول اللاعضوى على أنه حقيقته الموضوعية الواقعية.

وهذا الارتباط بين الجوانية والتخارج هو الذى يكّون البراكسيس بطريقة أصيلة بوصفه علاقة بين الكائن الحى وبيئته المادية [3].

ومن هنا فإن سارتر يذهب إلى أن البراكسيس يُظهرنا على الضرورة أو على ما فيه من ضرورة جدلية؛ ذلك لأن الإنسان يبدأ ببراكسيس حر يعمل فى

---

١ - Sartre: critique..; P.285.
٢ - Sartre: critique..; P.285.
٣ - Sartre: critique..; P.285.

المادة ويؤثر فيها لكن هذه المادة تمتص البراكسيس حين يتم ويتموضع، وبالتالى يغترب عن الفاعل وتبدأ هذه المادة نفسها تؤثر فيه، فالإنسان يبدأ بعمل موضوعات وتنتهى الموضوعات بأن تعمله هو، فهى تحدد ما الذى يستطيع أن يعمله. وهكذا تسلب حريتى فى حضن الحرية المليئة بالحرية [١]. فهذه التجربة أو الخبرة – بالضرورة– تقرض حريتى؛ «ذلك لأن البراكسيس الذى تموضع فى المادة يسد على جانباً من حقل ممكناتى. وهذا هو معنى الضرورة عند سارتر والتى ينبغى ألا نخلط بينها وبين القهر؛ إذ أن القهر أو الإرغام خارجى أما الضرورة فهى تعطى نفسها فى التجربة عندما تكون المادة المعمولة أو المصنوعة تسرق فعلنا لا من حيث هى مادة خالصة ولكن من حيث إنها براكسيس قد صار مادياً....» [٢].

٤١٠ – البراكسيس المتموضع إذن يصبح عبئاً وعائقاً لى ولهذا يقول سارتر إن جدل البراكسيس الفردى إنما يجد حده فى عمله هو نفسه ويتحول إلى مقاوم للجدل.. Anti - dialectique [٣]. وهذا البراكسيس المتوضع أو المغترب الذى سرقته المادة حين امتصته وحين انطبع عليها كما ينطبع الخاتم على الشمع يتحدث عنه سارتر على أنه براكسيس «بلا مؤلف» بلا صاحب؛ فقد تحول إلى قصور ذاتى وأصبح يعوق البراكسيس الجديد ، والكثرة الهائلة من البراكسيس المغترب يطلق عليها سارتر مصطلحاً خاصاً به هو «العاطل عملياً» .. Praticoierte. وسوف نكتشف تعادلاً بين البراكسيس المغترب والقصور الذاتى وسوف نسميه بالمادة العاطلة عملياً، ومنطقه هذا التعادل أو التساوى سوف نطلق عليها اسم؛ العاطل عملياً Praticoivert [٤]. والغريب

١ - Ibid.

٢ - Ibid.

٣ - Sartre: critique..; P.283.

٤ - Ibid.P.154.

أن هذا العاطل عملياً، «هو المصب الذى تصب فيه أفعالنا جميعاً، وهو أيضاً نقطة اللقاء بين البراكسيس الفردى والبراكسيس الجماعى، وهو العجينة التى يشتغل عليها الاثنان معاً، وهى التى تعوق أو تُعدّل من سلوك الفرد وبالتالى من سلوك الجماعة من حيث إنها تؤسس براكسيسها الفردى..».

غير أن لفظ «العاطل عملياً» عند سارتر لا يشمل البراكسيس المتموضع أو المغترب وإنما هو يشمل نطاقاً أوسع من ذلك بكثير «فهو يستخدمه ليشير به إلى العالم الخارجى عموماً، ذلك العالم الذى يشمل فى آن واحد البنى البشرية والبيئة المادية [1]. غير أننا إذا وضعنا فى اعتبارنا ما يقوله سارتر أحياناً من أن المادة هى براكسيس مقلوب.. Praxis renverseé [2] فربما أمكن القول بأن «العاطل عملياً».. Pratico Ierte هو البراكسيس المغترب والبراكسيس كمادة.

وفى استطاعتنا من ناحية أخرى أن نقول إن التاريخ نفسه ليس إلا قصة كيفية تسجيل البراكسيس نفسه فى صميم العاطل عملياً».

وكما تشير «هازل بارنز.. H.Barnes» فإن لفظ «البراكسيس» و «العاطل عملياً» لا يساويان الوجود لذاته والوجود فى ذاته، وهما الفكرتان اللتان سادتا ، سارتر «الوجود والعدم»، لكن هناك معنى يمكن أن نقول فيه إنهما يمثلان موقفين مترادفين أو وضعين متساويين فى كتاب سارتر الأخير «نقد العقل الجدلى» فإذا كان البراكسيس يعنى أى نشاط هادف بحيث لا يكون مجرد حركة عشوائية – فإن العاطل عملياً.. Pratico ierte هو أكثر من أن يكون مجرد مادة فحسب رغم أنه يتضمن بغير شك البيئة المادة، وإنما هو يشمل جميع الأشياء التى تشكل خبرة الإنسان بالتناهى. وإذا كان سارتر قد أعلن من قبل فى مسرحيته «جلسة سرية» أن جهنم هى الآخرون «فإنه يعلن

---

١ - Ibid.

٢ – من تعليق هازل بارنز فى ترجمتها لمشكلة المنهج حاشية رقم ٦ ص١٧٣.

الآن أن جهنم هى هذا «العاطل عملياً.. Pratico inerte، لأنه يسرق منى فعلى» فالمادة لأنها موجودة هناك، أو حتى لأنها ليست موجودة هناك تستدعى أفعالاً معينة وتعوق أفعالاً أخرى، فإذا افترضنا أن الإنسان بوصفه موجوداً مادياً يحتاج إلى الدفء فإن وجود الفحم أو غيابه فى بلد من البلدان يحدد حياة السكان. وأكثر من ذلك فإن القصور الذاتى لمنطقة العاطل عملياً يمكن أن تغير من الغايات التى أعمل من أجلها وأن تفرض على غايات مضادة، والواقع أن الغائية المضادة هى النتيجة النهائية للفعل البشرى، وهى فى نفس الوقت متعارضة مع الغاية التى ينشدها الفاعل [١].

٤١١ – لكن كيف يمكن أن يتحول البراكسيس – أعنى النشاط البشرى الهادف– إلى غائية مضادة.. Cotre - Finalité..؟ سوف نسوق فيما يلى مثالين على ذلك بسّطهما سارتر بإفاضة شديدة :–

والمثال الأول الخاص بالفلاحين الصينين وصراعهم ضد الطبيعة من ناحية وضد غزوات البدو والبربر من ناحية أخرى.

لو أننا قلنا إن الأرض الصينية كانت منذ أقدم العصور أرضاً خصبة لكان ذلك صحيحاً، لكن خصوبة التربة لم تكن هى وحدها دعامة الحضارة الصينية وإنما كانت الدعامة الحقيقية هى جهود الصينيين أنفسهم؛ لأن التربة الخصبة لا تكون طبيعية وإنما يخلقها نشاط السكان، وما من شك فى أن سكان الصين الأولين ظلوا طوال أربعة آلاف سنة يكافحون الأدغال والغابات والوحوش والجفاف والفيضانات، وأحد أوجه نشاطهم هو إزالة الغابات.. Le déboise-ment الذى زاولوه قرناً بعد قرن. وهذا براكسيس واقعى وحى، ولكنه فى نفس الوقت يسجل نفسه فى الطبيعة بطريقة إيجابية وسلبية.

أما الوجة الإيجابى لهذا البراكسيس فهو أنهم استطاعوا آخر الأمر أن

---

١ - Sartre: critique..; P.235.

يحولوا تلك البرارى الشاسعة والغابات الكثيفة الموحشة إلى أرض خصبة وحقول مثمرة، أعنى أن الوجه الإيجابى هو وجه الأرض وما عليها من محاصيل زراعية قامت مقام الغابات التى أزيلت أو الوجه السلبى وهو ما يسميه سارتر أيضاً بالغائية المضادة.. Contre - finalité فهو معنى أو دلالة لم يدركها الفلاحون الصينيون أنفسهم بالضبط؛ لأنها غياب: غياب الأشجار تلك السمة التى يندهش لها كل أوروبى يحلق اليوم بالطائرة فوق الصين. ولقد أدرك ذلك حكام الصين الآن وعرفوا ضخامة الخطر، ولكن الصينيين التقليديين لم يكن فى استطاعتهم فى القرون الماضية أن يدركوا ذلك؛ لأن هدفهم هو غزو الأرض وزيادة الرقعة الزراعية ولذلك فلم يروا سوى امتلاء الأرض وما يجىء به الحصاد، أو لم تكن لهم عيون يرون بها هذا النقص الذى لم يكن بالنسبة لهم – على أكثر تقدير – إلا تحرراً من عوائق وإزالة للغابات. ومن هنا فإن إزالة الغابات بوصفها تطبيقاً سلبياً للبراكسيس سوف تصبح خاصة للجبال ولا سيما الجبال فى منطقة زتشوان.. Soeu T'chouan فقد توقفت الخصائص الفيزيائية الكيميائية التى كان يمكن للمرء أن يسميها خصائص همجية.. Sauvage إلا أنها لا تبدأ إلا من حيث ينتهى التطبيق البشرى. ولكن هذه الخصائص الهمجية أصبحت الآن بشرية من حيث إن إزالة الغابات أو العوائق – كما كان يعتقد الصينيون – أصبحت الآن بطريقة سلبية غياباً للحماية.. Protection فالطمى فى الجبال والسهوب لم تكن مثبتة بواسطة الأشجار؛ ذلك لأن سفوح الجبال والتلال والمنحدرات التى تقطع أشجارها لا تقوى على الاحتفاظ بما يسقط عليها من الأمطار فتجرف مياهها التربة العليا الخصبة وتجدب وتخلو من العوائق التى تحول دون انسياب السيول على الوديان وإغراقها. وهكذا فإن عمليات الفيضانات الصينية المرعبة كلها تظهر كميكانزم مقصور. ولو أن عدواً لدوداً أراد أن يضطهد عمال الصين الكبرى فإنه لم يكن ليفعل شيئاً سوى أن يطلب من جماعة من المرتزقة أن تزيل الغابات والأشجار من الجبال بطريقة نسقية. وهكذا فإن نظام الزراعة أو الوجه الإيجابى الأول تحول إلى «آلة

جهنمية » ، أعني أنه تحول إلى وجه سلبي أو إلى غائية مضادة.

ومن هنا فإن العدو اللدود الذى سمح بالفيضانات والكوارث هو الفلاح الصيني نفسه. صحيح أن فعله إذا ما نظرنا إليه فى صيرورته الحية، وجدنا أنه لا يشتمل بطريقة قصدية ولا بطريقة واقعية على صدمة النهاية هذه. فلا يوجد فى هذا المكان بالنسبة لهذا الإنسان الذى يزرع الأرض سوى ارتباط عضوى بين السلبى (إزالة الغابات) والإيجابى (توسيع رقعة الأرض الصالحة للزراعة) ولكى توجد الغائية المضادة فلابد أن تكون هناك حالة معينة أو استعداد معين.. Disposition للمادة قبل التخطيط والعمل، والمقصود هنا بالطبع البنية الجيولوجية والمائية للأرض الصينية [1].

وينتهى سارتر من هذا كله إلى القول بأن الهدم الذى تقوم به الطبيعة أهون بكثير من الهدم الذى يمارسه الإنسان عن طريق البراكسيس؛ فالهدم الذى تقوم به الطبيعة غامض وربما يترك أجزاء بأكملها دون أن يصيبها شئ، أما الهدم البشرى فهو نسقى منظم؛ هذا الفلاح يبدأ من فكرة هى التى تحدد براكسيسه، وهذه الفكرة هى أن جميع الأشجار التى تنموفى حقله سوف تدمر. ومن هنا فإن غياب الشجر - الذى هو نفسه سلب عاطل له فى نفس الوقت - يشير فى هذا الحقل ذاته للطابع النسقى لبراكسيس ما [2]. والعمل البشرى بهذا الشكل ينتشر فى الطبيعة ويشكل خطراً على الغايات البشرية حين يكون حقلاً من الغائية المضادة [3].

٤١٢ - والمثال الثانى الذى يضربه سارتر هو : سيادة الإسبان فى القرن السادس عشر تلك السيادة التى كانت تقوم على الحصول على الذهب والفضة من

---

١ - راجع ذلك بالتفصيل فى «نقد العقل الجدلى» ص٢٣٢ - ٢٣٣ وأيضاً ص ٢١٠ و ٢١١ ومواضع أخرى متفرقة.

٢ - نفس المرجع ص ٢٣٣.

٣ - نفس المرجع ص ٢٣٤.

المستعمرات بطريقة مباشرة. فقد استغلت إسبانيا مناجم الذهب والفضة الموجودة فى مستعمراتها فى العالم الجديد، وكانت كميات كبيرة من هذين المعدنين النفيسين تنقل كل عام إلى إسبانيا حتى زاد الموجود منها بالداخل زيادة كبيرة، كما منعت الحكومة خروجهما بقدر المستطاع من إسبانيا إلى البلاد الأخرى.

ويقول سارتر إننا لا نهدف إلى القيام بدراسة اقتصادية أو تاريخية لحوض البحر الأبيض، وإنما ندرس فحسب ما يتحدث عنه علماء «الاقتصاد» حول تداول المعادن النفيسة فى هذه المنطقة فى عصر النهضة. وعلينا أن ندرك الارتباط بين التداخل والتخارج فى هذا التداول على اعتبار أنه يحول البراكسيس البشرى الخاص بالذهب والفضة كمادية عند الإنسان كإنتاج لإنتاجه إلى مقاوم للباكسيس.. Antipraxis، أعنى إلى براكسيس بلا مؤلف أو بدون فاعل، ويتجاوز المعطى نحو غايات أخرى لها معنى خفى هو الغائية المضادة.

ويستهدف سارتر من تحليله لهذا المثال – كما يقول – إلى أن يبين لنا أنه فى هذا المثال كما فى الأمثلة السابقة نجد أن ميراثاً اجتماعياً يتحول إلى كارثة [(١)]. فقد ترتب على الزيادة المستمرة فى مخزون المعادن النفيسة فى إسبانيا:

١ – زيادة غلاء المعيشة فى ساحل البحر الأبيض المتوسط كله وخصوصاً فى إسبانيا نفسها؛ والسبب هو أن الحكومة اهتمت بصفة أساسية باستيراد الذهب مما أدى إلى زيادة كمية النقود مع عدم زيادة المنتجات بنفس النسبة فارتفع مستوى الأسعار ارتفاعاً ضخماً.

٢ – هذا الارتفاع فى زيادة الأسعار أضر بالطبقات الفقيرة التى تكون الغالبية العظمى من الشعب، فكانت النتيجة البؤس المتزايد للشعب الأسبانى.

---

١ – Sartre: critique..; P.236.

٣ - بدأت عمليات تهريب الذهب من إسبانيا إلى الخارج تنشط وتتسع مما أدى إلى رعب وفزع شديدين بين الإسبان «ولهذا فإن مجلس التشريع الأسبانى - مجلس الكورتيز.. Cortes كان ينظر إلى عمليات تهريب الذهب على أنها عمليات إفقار منظم للبلاد..[1]. وهكذا نقف على صورة البراكسيس البشرى، أنه يؤدى فى النهاية إلى غائية مضادة. ونحن نرى ذلك فى «فيتشية» المادة فى تاريخ المعادن النفيسة.. فالبراكسيس الذى دخل إلى سوق الذهب ألبس الذهب ثياب الندرة، ومن ثم فإن فكرة ندرته تنتج بوصفها واقعة اجتماعية. والحكومة الإسبانية تكدس الذهب لكن الذهب يهرب فهو لا يدخل إلى إسبانيا إلا لكى يخرج منها؛ ولهذا وصف أحد المؤرخين إسبانيا بأنها كانت «خزان مياه للتوزيع.. Château d'eau بالنسبة للمعادن النفيسة...»[2].

(٢) الشمول والتشميل[3]

٤١٣ - لعل خير وسيلة ندرك بها هذين الخيطين الجديدين من خيوط

---

١ - Sartre: critique..; P.241.

٢ - Ibid.P.240,241.

٣ - الشمول.. Totalité والتشميل.. Totalisation مصطلحان من أهم وأعقد المصطلحات التى يستخدمها سارتر فى «نقد العقل الجدلى» وقد جعلت لفظ «شمَّل» - بتشديد الميم- ترجمة للفعل الفرنسى Totaliser ومشتقاته المختلفة تشمل se totaliser وشمَّال Totalisant (صيغة مبالغة تفيد كثرة التشميل) ومشمِّل Totalisateur، وشمولى Totalitaire وشامل Total... والفعل ومشتقاته صحيح فى اللغة؛ جاء فى لسان العرب لابن منظور وتحت مادة شمل (فصل الشين - حرف اللام): «يقال اشتريت شِملة تشملنى وقد تشمل بها تشملاً وتشميلاً المصدر الثانى عن اللحيانى وهو على غير الفعل وإنما هو كقوله وتبتل إليه تبتيلاً...» ص ٣٩١ من المجلد الثالث عشر (طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر). وجاء فى القاموس المحيط لمحمد بن يعقوب الفيروزابادى الشيرازى: «الشملة الصماء فى الميم وبالفتح كساء دون القطيفة يشتمل به كالمشمل =

أريان.. هو أن نعرض بإيجاز شديد لنظرية المعرفة: نقد النظرية الماركسية ثم عرض نظرية سارتر نفسه.

يرى سارتر أن نظرية المعرفة تظل هى نقطة الضعف الرئيسية فى الفلسفة الماركسية حتى منذ أيام ماركس. فعندما كتب ماركس يقول: « إن التصور المادى للعالم يعنى – ببساطة – تصور الطبيعة كما هى دون أية إضافة غريبة..» فإن ماركس بذلك إنما يتخذ الجانب الموضوعى الخالص الذى يسقط الذات من حسابه تماماً وكأنه يفترض مبدأ قبلياً.. â Priori وهو بذلك يقع فى المثالية: « إنه يجعل من نفسه نظرة موضوعية، ويزعم أنه يتأمل الطبيعة كما هى بشكل مطلق وبعد أن ينسلخ من كل ذاتية ويذوب فى الحقيقة الموضوعية الخالصة يتجول فى عالم من الموضوعات بشرية، أو بشر موضوعات.. - Hommes objets »[1].

أما لينين.. Lenin – فيما يرى سارتر– فإنه يفعل العكس فيجعل معرفة الإنسان بالعالم مجرد انعكاس تقريبى. وهو بذلك إنما يعبر عن نظرية « شكِّية ». ثم إذا كانت المعرفة مجرد انعكاس تقريبى فكيف عرفها لينين وكيف استطاع أن يصوغ هذه القضية فى حكم موضوعى؟ « إنه بذلك إنما ينزع من نفسه بضربة واحدة الحق فى أن يكتب. وفى الحالتين نجد إلغاء للذاتية: فى حالة ماركس نجد أنفسنا موضوعين هناك.. Au - delâ (فيما وراء الذاتية)، وفى حالة لينين نجد أنفسنا موضوعين ها هنا.. Endecâ (أى ملتصقين تماماً بالذاتية)..

وهذان الموقفان متناقضان: فكيف يمكن «للانعكاس بشكل تقريبى»

= والمشملة بكسر أولهما، وأشمله أعطاه إياها وشمله كعلمه شملاً وشمولاً غطاه بها، وقد تشمل بها تشملاً وتشميلاً وأشمل صار ذا مشمل... إلخ). المجلد الثالث ص ٤٠٢ – الطبعة الثانية. القاهرة عام ١٣٤٤ وانظر أيضاً المعجم الوسيط – المجلد الأول ص ٤٩٧.

١ - Sartre: critique..; P.31(Note).

الذى يقول به لينين أن يكون مصدراً لعقلانية مادية؟ وهناك خطأ يتم فى مستويين ؛ فهناك عند ماركس وعى بنائى مؤسس أو مكون يؤكد قبلياً معقولية العالم « وبالتالى يقع فى المثالية » وهذا الوعى البنائى المكون يحدد المكون أو المبنى عند أفراد البشر الجزئيين بوصفه انعكاساً بسيطاً (وهو ما يؤدى إلى مثالية شكية). وكل من هذين التصورين يحطم علاقة الإنسان الحقيقية بالتاريخ، طالما أن المعرفة فى التصور الأول هى عبارة عن نظرية خالصة فهى ملاحظة من لا موقف.. non - situé .

والمعرفة فى التصور الثانى تقبلية خالصة عند لينين، بحيث لا يبقى مجال للتجربة، لا يبقى سوى تجربة شكية فيتلاشى الإنسان. والمجرب - عند ماركس - يجاوز نسق التجارب، وليس ثمة محاولة للربط بين الاثنين فى « نظرية جدلية عن الانعكاس » ؛ لأن التصورين من حيث الجوهر مضادان للجدل.. Anti - dialectiques [1].

٤١٤ - وها هنا بعد أن يفند سارتر جوانب الضعف فى نظرية المعرفة الماركسية سواء عند ماركس أو عند لينين يقدم لنا نظريته الخاصة وهى تعتمد على أن الذات ليست مجرد « جانب » من جوانب الواقع المادى وإنما هى تجد نفسها فى « موقف كلى » ، والواقع أن الإنسان لا يمكن أن يوجد إلا فى موقف أو فى صيغة كلية شاملة أو فى مجال شامل، أعنى أنه يجد نفسه فى عملية تشميل.. Totalisation يقوم بها بدور أساسى فى بناء « المجال المعطى » وفى « تجاوز » هذا المجال المعطى، والعملية التى يتجاوز الإنسان بمقتضاها هذا الموقف إنما تتضمن هى نفسها - بوجه ما من الوجوه - الظروف الخاصة التى تدخل فى تكوين هذا الموقف.

وإذا كان سارتر يذهب إلى أن الناس لا يصنعون تاريخهم إلا بفضل عملية « التجاوز » المستمر التى تسمح لهم بالامتداد إلى ما وراء ظروف

---

١ - Ibid.

حياتهم فإنه يؤكد أكثر من مرة أن التاريخ ليس إلا عملية تشميل. ومعنى ذلك أن سارتر يستخدم مصطلح «التشميل.. Totalisation» كفعل ليشمل المجال الذى تجد الذات نفسها فيه، وفى نفس الوقت كاسم للمجال الذى قد تشمل. والتشميل الذى ينفصل بطريقة ما عن الفعل الذى كونه ويصبح كياناً قائماً بذاته مرة واحدة وإلى الأبد، فإنه يسمى فى هذه الحالة بالشمول.. To-talité. وواضح أن سارتر يتأثر فى هذين المصطلحين بمدرسة الجشطالت فى علم النفس وما تقوله بصدد الإدراك الكلى للمجال وهى فكرة سارتر فى «عملية التشميل». وإن كان هو يفهمها بطريقة جدلية. وهو يتأثر فى مصطلح الشمول.. Totalité بكانط؛ فهذه المقولة عند كانط هى مركب الكثرة والوحدة، فهى كثرة فى وحدة أو كثرة متحدة فهذا هو معناها أيضاً عند سارتر، وإن كان هو يعتبر كل جزء من هذه الكثرة ممثلاً للكل. ويعتقد سارتر أنه لا توجد شمولات نهائية فى التاريخ، وإنما هناك فحسب تشميلات وتفكك للتشميلات - وتشميلات جديدة.. - Totalisations detotalisatios - retotalisations؛ «وسارتر فى ذلك إنما يتفق مع التراث الجدلى عند هيجل وماركس اللذين قد أوضحا أن الشرط الأساسى للتغير وللتاريخ هو أن يخضع كل تشميل لعملية تفكك أو انحلال للتشميل.. Déto-talisation، فكل وجهة نظر تبدو فى البداية وكأنها كل الحقيقة غير أننا نجد من وجهة نظر أخرى أن المركب الأول، أو بلغة سارتر التشميل الأول يصبح نسبياً ويظهر احتمال كذبه وهكذا تبدأ وجهة نظر جديدة فى الظهور. لكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد، بل سنجد وجهة نظر ثالثة ورابعة وخامسة... إلخ»(١).

٤١٥ - ويذهب سارتر إلى أن المعقولية الأساسية للعقل الجدلى هى معقولية التشميل؛ «والمراد بهذه المعقولية فهم الطريقة التى تتكون بها الكثرة

---

١ - R. Laig ad D. Cooper: "Reaso and Violece" P.12.

وتكون كلاً شاملاً سواء أكانت كلاً بوصفها ذاتاً أم موضوعاً؛ فالتشميل هو التنظيم الموحد للكثرة » [1]. ومن ثم فإن السؤال الأساسى فى التجربة النقدية التى يقدمها لنا سارتر هو: هل هناك قطاع من الوجود يكون فيه التشميل هو صورة الوجود نفسها..؟ ويجيب سارتر بالإيجاب، وهذا القطاع فى نظره هو التاريخ البشرى. وهو يفرق بين الشمول والتشميل على النحو التالى: الشمول هو وجود يتميز تميزاً جذرياً عن مجموع أجزائه وهو يجد نفسه بأسره تماماً تحت هذه الصورة أو تلك - فى كل جزء من هذه الأجزاء. وهو يدخل فى علاقة مع نفسه سواء عن طريق ارتباطه مع جزء أو أكثر من أجزائه، أو بارتباطه بعلاقات هى كل أو كثرة من الأجزاء [2]. وهو يقدم لنا أمثلة على الشمول: اللوحة التى يرسمها الفنان أو السيمفونية.. إلخ. فالشمول هو إذن الصيغة الكلية التى تمت أو اكتملت أو عملت بالفعل، ومن ثم فإن الوحدة التركيبية التى تتخذ مظهر شمول ما لا يمكن أن تكون إلا رواسب أو بقايات أو مخلفات أفعال مضت وانتهت؛ ولهذا فإننا نجد أن هناك كثيراً من الشمولات العاطلة.. In-erte التى تنقض ظهرنا وتشكل عبئاً على كاهلنا وعلى مصيرنا عن طريق تناقض البراكسيس (العمل الذى صنعها) والجمود أو القصور الذاتى (العمل الذى وضعته لتدعم نفسها) [3]. وهذه الشمولات العاطلة لها أهميتها القصوى؛ إذ أنها تخلق بين الناس ذلك النوع من العلاقات الذى أسميه باسم «العاطل عملياً».. Pratico inerte [4].

٤١٦ - والتجربة النقدية التى يقدمها لنا سارتر تتم داخل تشميل؛ وهى نفسها فعل التشميل وتشميلها الخاص فى آن واحد كما يقول سارتر [5]. لكن

---

١ - Sartre: critique..; P.165.

٢- Ibid.P.138

٣ - Ibid.

٤ - Ibid.

٥ - Sartre: critique..; P.140.

السؤال الذى يفرض نفسه الآن هو من الذى يشمل..؟ وماذا يُشمّل؟ لو أننا تساءلنا من الذى يقوم بعملية التشميل؟ لكان الجواب المباشر - وإن كان غير كاف - هو أنه لا يمكن أن تكون هناك عملية تشميل ما لم يكن الفرد هو نفسه شمّالاً.. Totaliant.

والجدل التاريخى كله يرتكز على البراكسيس الفردى من حيث إن هذا البراكسيس الفردى هو بالفعل جدلى، أعنى بمقدار ما يكون الفعل.. Action هو تجاوز سالبه لتناقض ما [١]،[٢]. فالفرد هو إذن الذى يقوم بعملية التشميل تحت ظروف وضواغط اجتماعية معينة هى التى تثير البراكسيس أو تنزع عنه فاعليته [٣].

والشق الثانى من السؤال ماذا يشمل..؟ الجواب: أى شئ وكل شئ فهو شمّال لما يريد؛ إذ يمكن أن ينصب تشميله على موضوعات مادية أو بشرية أو اجتماعية... إلخ.

فنحن نكّون أنفسنا ونكّون الآخرين فى تجمعات اجتماعية بواسطة أفعال التشميل. ويرى سارتر أن هذه التجمعات هى وقائع موضوعية حقيقية، وهى موجودة بمقدار ما نكونها، وبمقدار ما نواصل تكوينها، أو كما يحلو لسارتر أحياناً أن يقول: بمقدار ما نخترعها.

وهناك طرق كثيرة للتشميل تبعاً للطريقة التى نتجمع بها أنا وأنت أو هو أو نحن أو أنتم أو هم - نتجمع بها معاً أو نتجمع بها بعضنا ضد بعض. والتشميل سوف يختلف وفقاً لما إذا كنت أنا وأنت نكون أنفسنا بوصفنا نحن، أو ما إذا كنت أنا الذى أكونك وأكونه بوصفكم «هم»، أو ما إذا كان هو الذى يكوننى ويكونك باعتبارنا هم من أجله. وتختلف هذه التشميلات أيضاً من حيث

---

١ - Ibid.P.165,166.

٢ - التشديد على العبارة لساتر.

٣ - R. Laing and Cooper: Op. cit P.14.

درجة بقائها أو دوامها، فهناك تشميلات سريعة الزوال والتفكك وهناك تشميلات تدوم فترة أطول. وسارتر إنما يتعقب الطرق المختلفة التى يمكن بواسطتها أن يكتب الدوام للتشميلات المختلفة وهو يبحث عن الضمان ضد تفكك التشميلات.. detolalisation الذى يهددها من مصادر مختلفة بعضها ضرورى قبلياً.. â priori وبعضها الآخر عرض أو حادث [(١)].

٤١٧ - علينا أن نلاحظ أن عملية التشميل عملية جدلية أساساً.. «وانطلاقاً من ذلك فإن معقولية العقل الجدلى يمكن بسهولة أن نقيمها؛ فهى ليست شيئاً آخر سوى الحركة نفسها للتشميل.. وهكذا نجد أنه فى إطار عملية التشميل فإن سلب السلب يصبح من جديد إثباتاً، وأن كل تعين سلب فى قلب الحقل العملى التطبيقى» [(٢)]. ويقول أيضاً: الجدل هى نشاط شمولى ليس به قوانين سوى القواعد التى ينتجها التشميل الجارى.. Encours [(٣)] و «عملية التشميل هى مغامرة فريدة وهى إبستمولوجيا تنتج الكليات التى توضح التشميل، هذا بينما يقوم التشميل بجعل هذه الكليات فرديات وهو يجعلها جوانية.. وبهذا المعنى فإن جميع التصورات التى صهرها التاريخ البشرى بما فى ذلك تصور الإنسان نفسه هى كليات مفردة وليس لها أى معنى خارج هذه المغامرة الفريدة» [(٤)]. والجدل هو منطلق التشميل [(٥)]. وهو عملية تشميل [(٦)]. وواضح أن عملية التشميل جدلية من حيث إنها تجاوز الموقف المعطى، أو هى سلب لهذا الموقف «فالتصور - المفتاح فى مثل هذا اللون من التفكير- هو بالضرورة فكرة الرفع عند هيجل وفكرة التجاوز.. Dépassemet عند سارتر.

---

١ - R. Laing and Cooper: Op. cit P.14.

٢ - Sartre: critique..; P.139.

٣ - Ibid.P.139

٤ - Ibid.P.140

٥ - Ibid.P.279.

٦ - Ibid.P.281.

فالتشميل الذى يرتبط بمجال معين يتحداه تشميل آخر فيفقد التشميل الأول صحته المطلقة ويحتفظ فقط بصحة نسبية، ويصبح ممتصاً فى التشميل الثانى إذا كان الثانى شاملاً بما فيه الكفاية، وهكذا ينفى من حيث هو مطلق، ويحفظ من حيث هو نسبى ويدرج فى مركب أعلى، وهذ المركب الجديد سوف يندرج بدوره فى مركب آخر، وهذا الآخر فى آخر وهكذا »[1].

بقى أخيراً أن نلاحظ أن هناك ما يسميه سارتر بالعلاقات المتبادلة، أى أننا هنا يمكن أن نقوم بعمل تشميلات متبادلة، فإذا كنت أنا أستطيع أن أكون تشميلاً وأن أدخلك فى هذا التشميل - ففى استطاعتك أيضاً أن تقوم بعمل تشميل وأن تدخلنى فى تشميلك، بل فى استطاعتك أن تشمل تشميلى لك فى تشميل جديد.

وأستطيع أنا بدورى أن أشمّل تشميلك لى فى تشميل جديد .... وهلم جرا.

وإذا كان سارتر فى «نقد العقل الجدلى» يعرض علينا تشميله (أو الصورة الكلية التى كونها نتيجة قراءاته وتجاربه وخبراته... إلخ.) فإن هذا البحث يدخل تشميل سارتر فى تشميل جديد، أى فى صيغة كلية جديدة، كما أن قارئ البحث يدخل البحث نفسه وكتاب سارتر فى تشميل جديد .. وهكذا دواليك. وهذه العلاقة المتبادلة يمكن أن تسمى علاقة «جوانية» من حيث إن هناك علاقات داخلية تكون نسيج هذه التشميلات. وهذه العلاقة الجوانية يقابلها علاقة التخارج التى هى ببساطة تعبير عن الموضوعات الخارجية المنفصلة، والتى لا تربط إلا بمقدار ما تنفصل فكل منها خارجى عن الآخر تماماً. والحق أن سارتر هنا إنما يستعير من هيجل تماماً الذى سبق أن ذهب إلى القول بأن العلاقة الجوانية هى خاصية الكيف، والبرانية خاصية الكم. ويرى

---

١ - R. Laing and Cooper: Op. cit P.13.

سارتر أن الخطوات الأولى لفهم تكوين الجماعات البشرية لابد أن تعتمد على تتبع الطرق التى يحدث بها العزم على التغلب على عزلة الكائنات بوصفها علاقة تخارج للوصول إلى العلاقة الجوانية.

ثالثاً: الحاجة .. والندرة

٤١٨ – علاقة التشميل الأولى للإنسان من حيث هو موجود مادى بالعالم المادى الذى هو جزء منه هى: الحاجة .. Besoin ويقول سارتر فى عبارة غامضة: «إنه بواسطة الحاجة يظهر أول سلب للسلب، كما تظهر أيضاً أول عملية تشميل. والحاجة هى سلب للسلب حيث إنها تكشف عن نفسها بوصفها نقصاً فى داخل الكائن الحى، وهى إيجاب أو إثبات من حيث إنه بواسطتها يتجه الشمول العضوى إلى الاحتفاظ بنفسه بما هو كذلك»[١].

ولاشك أن الفكرة التى يسوقها سارتر هنا يلفها الكثير من الغموض لكن ربما كان فى استطاعتنا أن نقول إنه يعنى شيئاً من هذا القبيل:

إن الإنسان يخبر العالم على أنه سلسلة من السلوب .. Négations أوسلسلة من الحاجات. والحاجة نقص فى المجال الكلى الخارجى للإشباعات، فهناك شئ ناقص أو مفقود أو نادر، هناك شئ ليس كافياً: أو أننى لم أحصل بعد على شئ ما، وينتج من ذلك أننا نخبر العالم بطريقة سلبية بوصفه مؤلفاً من أشياء لم نحصل عليها بعد، ومن مجالات لم نتغلب عليها أو لم نقهرها، ومن ثم كان العمل فى أساسه هو تغيير العالم المادى لكى نتغلب على هذه «السلوب». فنحن ننظر إلى العالم المادى على أنه المجال الذى نستطيع أن نحقق فيه غاياتنا. ونتصور المهام التى نأخذ على عاتقنا القيام بها وفقاً لتصورنا لغاية هى نفسها التغلب على عقبة. ومن ثم فإن العمل لا يمكن أن يوجد اللهم إلا بوصفه تشميلاً وتغلباً على العقبات والمتناقضات[٢].

---

١ - Sartre: critique: P.166.

٢ - M. Warnock: op. cit. P.163.

ويأمل سارتر أن يبين لنا أن كل إنسان فى كل تجربة من تجارب حياته اليومية - أعنى كل تجربة من تجارب العمل - يخبر الضرورة الجدلية، وأن هذه الضرورة الجدلية تبرهن على نفسها طوال الوقت، فالطابع الجدلى للفعل أو الطابع الجدلى للتغلب على السلبيات بالتدخل فى العالم المادى هو - كما يعتقد سارتر- واضح بذاته (١).

٤١٩ - ولو أننا بدأنا بالحاجات الأولى - الحاجات البيولوچية مثلاً - لوجدنا ما تكشف عنه الحاجة من جدل؛ فالحاجة كما يقول سارتر تؤسس التناقض الأول طالما أن العضوى يعتمد فى وجوده على الوجود غير العضوى بطريقة مباشرة (كما هى الحال فى الحاجة إلى الأوكسجين) أو بطريقة غير مباشرة (كما هى الحال فى الحاجة إلى الغذاء) وعلى العكس فإن السيطرة على ردود الأفعال تفرض على غير العضوى وضعاً بيولوچيا. والواقع أن المقصود هو وضعان لمادية واحدة طالما أن الأجسام الحية والموضوعات الجامدة تتكون عن طريق جزئيات واحدة، لكن هذين الوضعين متناقضان طالما أن أحدهما يفترض رابطة جوانية بين الكل بوصفه وحدة وبين الارتباطات الجزئية بدلاً من أن يكون الآخر ذا تخارج خالص (٢).

وهذه العملية الأولى للتشميل مفارقة.. Transcendanteمن حيث إن الكائن الحى يجد وجوده خارج نفسه فى الوجود الجامد للأشياء (٣). فالكائن الحى يبحث عن وجوده فى العالم الخارجى فى الطبيعة فما أن تظهر الحاجة حتى تأخذ المادة المحيطة شكل السلب على اعتبار أنها تمثل مجالاً شاملاً من المواد الناقصة أو غير الموجودة والتى تبحث عنها الحاجة؛ ولهذا يقول سارتر « الطبيعة تحت شكلها الأول هى المادة تنكشف بوصفها شمولاً سلبياً عن طريق وجود

---

١ - M. Warnock: the Philos. of sarte P.163-4.

٢ - Sartre: critique: P.166-7.

٣ - Ibid. P.166.

عضوى أو كائن حى يحاول أن يجد فيها وجوده. وابتداء من المجال الشامل .. Totalتبحث الحاجة فيه عن إمكانيات إشباعها. إن عملية التشميل هى التى ستكشف فى الشمول السلبى عن وجودها المادى الخاص بوصفها وفرة أو ندرة..» [١]. وعلى أساس ما يجده الكائن الحى فى الطبيعة أو البيئة المحيطة فإنه ينظم الوسائل التى تساعده فى تحقيق غاياته أو إشباع حاجاته، وذلك بالطبع وفقاً لعملية التشميل التى تضع فى اعتبارها المجال الذى تتم فيه. وهذا التنظيم فى أكثر أشكال النشاط بساطة تقدمه الغاية نفسها، أعنى أنه ليس إلا عملية تخارج للوظيفة؛ فالشمول (الكائن الحى) هو الذى يحدد وسيلته عن طريق ما ينقصه أو ما يحتاج إليه.

ولهذا ترانا نتربص للفريسة فى المكان الذى سوف نصطاد فيه فى حالة القنص، ولكنا نسعى ونتحرك فى حالة جنى الثمار، أعنى أن المرء يحقق وحدة المجال؛ لكى يدرك بطريقة أفضل أعماق الموضوع الذى نبحث عنه [٢].

٤٢٠ - الكائن الحى إذن يبحث عن وجوده فى الطبيعة، ومعنى ذلك أن الطبيعة تتخذ مظهر الكائن الحى على اعتبار أنها تشتمل على العناصر الرئيسية فى وجوده والتى يسعى إلى الوصول إليها. لكن الكائن الحى بدوره يتحول إلى كائن مادى خالص؛ طالما أنه يسعى إلى الوصول إلى العناصر الحيوية فى حياته خارجه: «فى نفس الوقت الذى تظهر فيه الطبيعة عن طريق توسط الحاجة بوصفها كائنا حياً كاذباً - فإن الكائن الحى يتخارج فيها بوصفه مادية خالصة. فالمادة الموجودة فى الخارج ترد الكائن إلى الوضع غير العضوى بمقدار ما يحول هو هذه المادة إلى شمول» [٣].

وهكذا شرح لنا سارتر كيف تتم العملية الجدلية بين الكائن الحى والعالم

---

١ - Ibid. P.167.
٢ - Sartre: critique: P.174.
٣ - Ibid. P.167.

الخارجي على المستوى البيولوجي «هذا التبديل الذى يعارض الشئ البشرى .. La chose humaine بالإنســان الشئ .. Homme - chose ســوف نجده من جديد فى جميع مستويات التجربة الجدلية [1]. فهى نفس العملية التى تتم فيها بين الإنسان والمادة بصفة عامة، حيث نجد الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لا عضوية؛ حتى يؤثر مادياً على المادة من جهة، وحتى يغير من حياته من جهة أخرى. ولولا هذا التبادل المستمر بين الإنسان والمادة لما كان فى وسعنا أن نتحدث عن مستقبل للإنسان أو للمادة؛ ولهذا فإن سارتر يقول لنا: «إن البشر أشياء بمقدار ما تكون الأشياء بشراً» [2]. فكل نشاط بشرى فى العالم يتضمن تغيراً متبادلاً - الشخص يضفى معنى إنسانيا أو دلالة بشرية على الشئ، لكن فعله من ناحية أخرى على أنه يتحقق موضوعياً فى العالم المادى فهو على الأقل فى جانب منه يتشيأ، أو هو يتحول إلى شئ فهو مصنوع فى الوجود [3].

٤٢١ - معنى ذلك أن الإنسان (والكائن الحى عموماً) إنما يبحث عن وجوده خارج ذاته فى العالم الخارجى، ومن خلال ذلك نفسه فإننا نستطيع أن نقول إن وضعه يكون فى خطر داخل العالم: «فالكون يخبئ له إمكانية هلاكه أو لا وجوده .. Non - être».

والعكس، لكى يجد وجوده فى الطبيعة أو لكى يحمى نفسه من الدمار فإن هذا الكائن الحى أو ما يسميه سارتر أحياناً بالشمول العضوى.. La totalité Organique - عليه أن يجعل نفسه مادة عاطلة .. Inerte. فهو من حيث إنه جهاز آلى ميكانيكى يستطيع أن يعدل من البيئة المادية التى تحيط به. «إن إنسان الحاجة هو شمول عضوى يعمل من نفسه على الدوام أداة خاصة فى وسط التخارج، فهذا الشمول العضوى يؤثر فى الأجسام العاطلة من خلال توسط جسم

---

١ - Ibid. P.174.

٢ - Sartre: critique: P.247.

٣ - Hazel E. Barnes: introduction.. etd P. XIV.

عاطل» [١]، ومن هنا فإننا نستطيع القول بأن الجسم الحى الذى يستخدم قصوره الذاتى فى قهر القصور الذاتى للأشياء [٢].

٤٢٢ – ولا شك أن الحاجة ترتبط بالفرد الذى يرتبط بدوره بالمجتمع الذى يوجد فيه، وبالظروف المادية التى يجد نفسه فيها. ومن هنا فإننا نجد على سبيل المثال أن «عمال التراحيل» – عمال اليومية الزراعية – فى جنوبى إيطاليا يعيشون بصفة مستمرة فى بطالة مقنعة، أو هم على الأقل فى نصف بطالة؛ لا يأكلون سوى مرة واحدة فى اليوم؛ وأحيانا مرة واحدة كل يومين، ها هنا نجد أن الجوع بوصفه حاجة يختفى أو هو لا يظهر اللهم إلا إذا كان من المستحيل تناول وجبة كل يوم أو كل يومين. ولا يعنى ذلك أنه غير موجود، بل إنه أصبح جوانياً، أصبح بنية داخلية بوصفه مرضاً مزمناً، فها هنا لم تعد الحاجة الخاصة هى هذا السلب العنيف الذى يتم إنجازه بواسطة البراكسيس، ولكنها انتقلت إلى عمومية الجسم على أنها كيان ثابت .. Exis [٣]، وعلى أنها نقص عاطل ومعمم يحاول الكائن الحى بأسره أن يتكيف معه، وهو ينحط عن رتبته وينقص من نشاطه لكى يهيئ نفسه للتقليل من متطلباته [٤].

٤٢٣ – لكن الحديث عن الحاجات البيولوجية لا يعنى أنها هى وحدها ما يقصدها سارتر بالحاجة؛ فلا شك أن الحاجة فى جانب كبير منها هى العناصر التى تساعد الإنسان على البقاء، ولكنها إلى جانب ذلك تمثل تلك الأشياء اللازمة لإشباع حياة الناس إذا هم تجاوزوا نطاق مشكلة مجرد وجودهم [٥].

وإذا كان سارتر فى كتابه الأول «الوجود والعدم» قد حدثنا عن

---

١ – Sartre: critique: P.167.

٢ – Ibid.

٣ – Sartre: critique: P.178.

٤ – Ibid.

٥ – Hazel H. Barnes: introduction.to Sarter's problem of method.

« إنسان القلق » فإنه هنا يحدثنا عن « إنسان الحاجة » . وقد لا يكون هناك اختلاف جذرى بين النظرتين اللهم إلا أن سارتر قد أدخل تعديلاً واحداً هاماً أدى إلى وضع البنية الوجودية كلها فى ضوء جديد : ففى « الوجود والعدم » كنا نجد أن - الوعى الذى هو الحرية - يتعرف على نفسه من خلال القلق وربما أمكن القول بصورة أساسية إنه يخبر ذاته بوصفها رغبة . وأما فى « نقد العقل الجدلى » فإن سارتر يذهب إلى أن البنية الوجودة الأساسية للإنسان هى الحاجة. وقد يبدو استبدال الحال بالقلق هذا تافهاً وبسيطاً لكن نتائجه فى الواقع عامة ونافذة ؛ فالرغبة توحى بإمكان حركة غير مقيدة وهى إمكانية الحرية التى لها حرية الحركة، ولها أن تغير موضوع رغبتها إن شاءت وكيفما أرادت، أما الحاجة فهى تجلب لنا شيئاً من الخارج هو الضرورة التى لا يستطيع الإنسان أن يفلت منها مهما غير من استجابته لها ، ويخبرنا سارتر أن الحاجة ذاتها ترتبط بالندرة ؛ فليس هناك ما يكفى من أشكال المادة لإشباع متطلبات الحاجة [1].

٤٢٤ - المادة هى - إذن، بأشكالها المختلفة - وسيلتنا لإشباع حاجاتنا . والحق أن المادة تقوم فيما يرى سارتر بدور أساسى فى حياة البشر ؛ فهى التى تعمل على توحيدهم وتبرز لنا من خلال هذا التوحيد تشتتهم نفسه ؛ « إذ لو صح وكانت المادة تحقق أول اتحاد للبشر ، فإنه ينبغى أن يكون ذلك بمقدار ما يحاول الإنسان بالفعل أن يوحدها ، وبمقدار ما تحمل هى خاتم هذه الوحدة . وبعبارة أخرى فإن وحدة البشر عن طريق المادة تخفى تشتتاً يشترط تشميل الكائنات الحية التى لا يستطيع تشتتها أن يخفى ارتباطاتها الجوانية العميقة .

فالمادة تمثل إذن، الشرط المادى للتاريخية، أعنى أن يكون للشئ تاريخ . وهى فى نفس الوقت ما يمكن أن نسميه بالمحرك السلبى

١ - Sartre: critique: P.220.

للتاريخ..» [١].

ومن المهم أن نلاحظ أن علاقة الأفراد بالبيئة المادية المحيطة تتجلى فى هذا التاريخ تحت شكل خاص وعرضى هو: الندرة .. La rareté. وهكذا وعلى جميع مستويات المادية المعمولة والتى أصبحت اجتماعية سوف نجد عند أساس كل من أفعالها السلبية البنية الأصلية للندرة بوصفها وحدة أولى آتية إلى المادة بواسطة البشر، وتعود إلى البشر من خلال المادة [٢].

٤٢٥- ويذهب سارتر إلى أن واقعة الندرة فى العالم واقعة عرضية؛ إذ لا شك أنه من الممكن منطقياً أن يتصور المرء عالماً يخلو من الندرة، وأن يتصور كائنات عضوية أخرى فى عالم آخر لا يكون ارتباطها بالبيئة أو بالوسط الذى تعيش فيه هو ارتباط الندرة، حتى مع عجزنا عن أن نتخيل كيف يمكن أن يكون الشكل الذى يتخذه الوجود فى هذه الحالة [٣].

وعلى الرغم من أن ظاهرة الندرة كلية وعامة بالنسبة للإنسان من حيث إنها الرابطة التى تربط البشر بالبيئة المادية من حولهم - إلا أنها تتغير وفقاً للحظات التاريخية المختلفة، وتبعاً للمناطق التى ندرسها. وبعض أسباب هذا التغير تاريخية كزيادة السكان أو التخلف الحضارى.. إلخ، ومن ثم فهى أسباب نعقلها داخل التاريخ نفسه، على حين أن بعضها الآخر جغرافية مثل: المناخ وثروة الأرض وحالة التربية... إلخ. ولكن يبقى بعد ذلك كله أن ثلاثة أرباع سكان الكرة الأرضية سيئو التغذية بعد أن انقضى من التاريخ آلاف من السنين. وهكذا فإنه على الرغم من عرضية الندرة فإنها علاقة بشرية أساسية (سواء مع الطبيعة أو مع البشر).

وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إنها هى التى تجعل منا هؤلاء الأفراد

---

١ - Ibid. P.201.

٢ - Ibid. P.201.

٣ - Sartre: critique: P.221.

المعينين الذين يصنعون هذا التاريخ المعين، والذين يعرفون أنفسهم على أنهم بشر [1].

والواقع أنه لا شئ كان يمكن أن يمنع من أن تكون المنتجات الضرورية التى يحتاج إليها الكائن الحى موجودة بحيث لا ينضب لها معين قط. لكن ما كان يمكن أن يختفى فى هذه الحالة هو طابعنا نحن كبشر، أعنى هذا الطابع التاريخى الذى نوجد نحن عليه الآن. وهكذا ينتقل بنا سارتر من عرضية الندرة إلى ضرورتها إذ «ينبغى على البشر اليوم أن يتعرفوا داخل هذه العرضية الأساسية على الضرورة، التى ظلت طوال آلاف السنين ولا تزال حتى يومنا هذا تجعلهم على ما هم عليه. وأن الندرة التى نجعلها بيئة نعيش فيها على أساس عرضية أصلية؛ وفى استطاعة المرء أن يرى فى ذلك ضرورة العرضية وعرضية الضرورة» [2].

٤٢٦ – لابد لنا عند هذه النقطة أن نحاول أن نفهم طبيعة علاقة المجال المادى بكثير من الأفعال السلبية التقبلية .. Passive وهى الأفعال التى تمارس بواسطتها المادة قوةً ونفوذاً وسطوةً على الناس، وذلك بأن ترد إليهم البراكسيس الذى وضعوه فيها، والذى كان يمثل خاتمهم عليها، ولكنه رغم أنه سرق منهم يرتد إليهم بوصفه غائية مضادة .. Contre - Finalité، أعنى بوصفه غاية تناقض غايات الإنسان، فإذا ما عرفنا أن هذا المجال المادى لا يعنى الطبيعة فحسب إنما هو ينسحب كذلك على الوسط الاجتماعى وعلى البشر وأفعالهم، استطعنا أن نفهم فى سهولة ويسر كيف أن نضال الإنسان ليس ضد الطبيعة فقط وإنما هو صراع ضد البيئة الاجتماعية، وضد غيره من البشر الذين يجدون بدورهم أن براكسيسهم قد تحول ضدهم؛ إذ أصبح يقاوم البراكسيس .. Antipraxis. وهذا الاغتراب الأول أساسى وأصلى، ولهذا تجده معبراً عنه

---

١ - Ibid. P.201-202.

٢ - Ibid.

فى صور أخرى كثيرة من صور الاغتراب [١].

وسواء أكانت العلاقة التى تتحدث عنها بين الإنسان والإنسان أم بين الإنسان والطبيعة، فإن العلاقة الأساسية فى التاريخ البشرى هى الندرة - أو إن شئنا الدقة هى علاقة الحاجة - الندرة المتبادلة؛ إنها التعين العرضى لعلاقاتنا بالمادية.. Matérialité والندرة فى العالم المادى تكونها الحاجة، وهذا الجدل يمكن أن يرى ابتداء من الندرة لا من الحاجة (أى أننا إذا ما بدأنا من الندرة لا من الحاجة يمكن أيضاً أن نرى مثل هذا الجدل) فنحن فى استطاعتنا أن نبدأ من الجانب الآخر من الدائرة - إن صح التعبير. «والندرة بوصفها علاقة معاشة لكثرة عملية من المادية المحيطة هى أساس التاريخ البشرى» [٢].

غير أن سارتر يسارع ويسوق فى الحال تحفظين سريعين على هذه القضية: **التحفظ الأول** هو أن الندرة لا تؤسس إمكانية كل تاريخ؛ إذ ليست لدينا الوسائل التى تمكننا من أن نعرف ماذا يحدث لكائنات أخرى فى كواكب أخرى أو بالنسبة لأحفادنا فى الحالة التى تستطيع التحولات الفنية والاجتماعية أن تحطم إطار الندرة، ففى هذه الحالة قد يظهر تاريخ آخر يقوم على أساس آخر، مع قوى محركة أخرى، ومع مشروعات داخلية أخرى.

والتحفظ الثانى: هو أن الندرة تؤسس إمكانية التاريخ البشرى فقط لا واقعه، وبعبارة أخرى فإنها تجعل التاريخ ممكناً ونحن فى حاجة إلى عوامل أخرى لكى ننتجه. وسارتر يقصر الندرة بهذا الشكل لكى تكون على أساس إمكان تاريخنا وليس واقعه العينى؛ فهناك عوامل أخرى ضرورية لإنتاج التاريخ؛ والسبب هو أن هناك مجتمعات أخرى متخلفة تعانى بمعنى ما أكثر من غيرها من القحط والعوز الموسميين، ومع ذلك يصنفها علماء الأجناس فى فئة المجتمعات التى لا تاريخ لها، أعنى أنها مجتمعات مبنية على التكرار.. -Repe

١ - Sartre: critique: P.202.

٢ - Ibid.

tition : «فإنه ليس هناك أى خلف منطقى (أعنى جدلى) أن ندرك أرضاً بلا تاريخ حيث تبقى جماعات بشرية قائمة على دورة التكرار، منتجة حياة، بوسائل فنية وبأدوات بدائية ويجهل بعضها بعضاً جهلاً تاماً» [١].

وحين يقول لنا سارتر إن الندرة هى محرك التاريخ فإننا ينبغى أن نفهم هذه العبارة فهماً دقيقاً؛ إذ الواقع أننا لو أردنا الدقة لقلنا إنه ليست الندرة هى التى تحرك التاريخ وإنما الندرة من حيث هى توتر حقيقى واقعى ودائم بين الإنسان وبيئته، وبين البشر أنفسهم بعضهم وبعض، وهذا هو الدرس الحقيقى الذى نستفيده من تحليلنا للجدل، كما يقول سارتر : «الشئ الوحيد الذى يمكن أن نستنتجه من أى جدل هو أن الندرة ليست فى حد ذاتها كافية لكى تدفعنا أو تحثنا على التطور التاريخى، وإنما الندرة بوصفها توتراً واقعياً ودائماً بين الإنسان والبيئة، وبين الناس بعضهم وبعض» [٢].

٤٢٧ - والواقع أن الندرة فى نظر سارتر تمثل فى آن واحد وسطاً اجتماعياً وعلاقة فردية بالعالم؛ فهى تحدد العالم بأسره أمام كل منا على أنه يوجد بوصفه موضوعاً للاستهلاك. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن الندرة توحد الناس أو توجد الكثرة البشرية العينية الموجودة فى العالم، لكنا يجب ألا ننسى أن هذه الوحدة وحدة سلبية .. Unité négative طالما أنها نابعة أصلاً من المادة من حيث هى لها إنسانية .. Inhumaine، أعنى من حيث إن وجود الإنسان كإنسان ليس ممكنا بدون صراع على هذه الأرض. إن استخدام موضوع ما هنا والآن يمنع استخدامه هناك وفى أحيان أخرى (أى أنه يغلق حقل الممكنات).

وهكذا نجد أن استهلاك الموضوع بواسطة الآخرين يمنعنى من فرصة أن أجده، وأن استهلكه بنفس الطريقة، ومعنى ذلك أن الندرة تجعل استحالة التواجد

---

١ - Sartre: critique: P.203.

٢ - Ibid. P.204.

بين الناس أو التعايش أو الوجود معاً.. Co - existence واقعة عينية موجودة، ومن هنا تظهر الموجودات البشرية تحت سطوة الندرة بوصفهم زيادة أو فائضاً.. excés، وبوصفهم مستهلكين مقبلين، وعلى أنهم - على أقل تقدير - لا ضرورة لهم، وعلى أنهم بصفة أساسية تهديد، ومن ثم يوضح الإنسان فى وجوده موضع التساؤل، فكل واحد هو واحد وكثير أيضاً، وكل واحد ينظر إلى الآخر على أنه إمكانية بسيطة لاستهلاك موضوع ما يحتاج هو إليه، وباختصار يكتشف أنه إمكانية مادية لتلاشيه، فكل إنسان يوجد بوصفه لا إنسانى .. In humain بوصفه نوعاً غريباً وبوصفه آخر غيرى.

وهذا لا يعنى بالضرورة أن يكون الصراع معاشاً بالفعل تحت شكل الصراع من أجل الحياة، ولكنه يعنى فحسب أن الوجود البسيط لكل واحد منا تجدده الندرة بوصفه مخاطرة مستمرة لانعدام الوجود بالنسبة للآخرين وبالنسبة للكل؛ فالآخر هو مخاطرة بالنسبة لى بقدر ما أنا مخاطرة بالنسبة له، «أى أننى لا أكتشف هذه المخاطرة المستمرة للانعدام .. Aneantissemet لى أنا نفسى، وللكل عند الآخرين فحسب، لكنى أكتشف أننى أنا نفسى أيضاً هذه المخاطرة من حيث إننى آخر، أعنى من حيث إننى أتحد مع الآخرين بوصفى متجاوزاً، أو زيادة ممكنة بواسطة الواقع المادى للبيئة» [1].

٤٢٨ - والناس لا يلتهمون العالم المادى اللاعضوى فحسب، ولكنهم كذلك يدمر بعضهم بعضاً، كما أنهم يستهلكون الحيوانات أيضاً. ومن هنا فإن كل فرد يوصف بأنه خطر على الآخرين، أو بعبارة أخرى كل واحد هو بالنسبة للآخرين جميعاً إنسان لا إنسانى، كما أنه بدوره ينظر إلى الآخرين جميعاً على أنهم لا إنسانيون أو لا بشريون ويعامل الآخرين فعلاً بغير إنسانية. غير أن سارتر يحذرنا من إساءة فهم هذه الخاصية؛ إن خاصية اللابشرية أو اللاإنسانية.. Inhumanite التى ينسبها سارتر للإنسان لا تعنى قط أنه

---

١ - Sartre: critique: P.206.

يذهب إلى أن هناك طبيعة بشرية للإنسان: «ينبغى أن نفهم هذه الملاحظات فى معناها الحقيقى، أعنى فى المنظور الذى يعنى أنه لا توجد طبيعة بشرية، أن لا إنسانية الإنسان لا تأتى من طبيعته، وهى لا تستبعد إنسانيته؛ إذ أنه لا يمكن أن يفهم إلا من خلالها.. لكن اللاإنسانية إنما تعنى ارتباط البشر فيما بينهم، أو علاقة بين بعضهم وبعض ولا يمكن أن تكون غير ذلك» [1].

ولا شك أنه فى استطاعة المرء أن يكون قاسياً قسوة لا حد لها مع هذا الحيوان أو ذاك، لكنه باسم العلاقات البشرية فإن هذه القسوة تدان، وباسم العقل البشرى تعاقب. إن الإنسان هو ذلك النوع من آكلة اللحوم الذى استطاع أن يعمل على ترويض الحيوانات بمئات الألوف، وأن يربيها لكى يستخدم قوتها فى العمل، وهو الذى دمر حيوانات أخرى كثيرة إما لأسباب صحية أو لحماية نفسه أو بطريقة عفوية فى الألعاب؛ فمن ذا الذى يصدق أن ذلك النوع الكاسر المتوحش ذلك النوع الإنسانى قد وضع قيماً بالنسبة لعلاقته بالحيوانات الأليفة والمستأنسة، وأنه باسم العقل البشرى يعاقب الإنسان على قسوته للحيوان..؟

وربما كانت الفكرة عن رقته وعطفه على الحيوان قد وضعت بغرض الرمزية المبسطة. وهكذا نجد أن العلاقات البشرية (سواء أكانت إيجابية أم سلبية) هى تبادلية، وهذا يعنى أن أى براكسيس بشرى من أجل إتمام مشروعه يتعرف على براكسيس الآخر [2].

٤٢٩ - ومهما تحورت التبادلية أو تعدلت بواسطة الندرة فإن الآخر يُنظر إليه دائماً على أنه زائد أو فائض، وبالتالى على أنه ضد الإنسان، أو إنسان مضاد .. Anti - homme، أو أنه مقاوم للإنسان .. Conter - mme، أى على أنه نوع آخر غريب، أعنى أنه يحمل لنا التهديد بالموت، وذلك هو

---

١ - Sartre: critique: P.206-207.

٢ - Ibid. P.207.

ازدواجنا الشيطاني «والواقع أنه لا شئ: لا الحيوانات المفترسة ولا الميكروبات يمكن أن تكون أكثر رعباً للإنسان من ذلك النوع العاقل آكلي اللحوم القاسي الذي يستطيع أن يفهم وأن يعرقل ويعطل العقل البشري، والذي لابد أن تكون غايته هي بالضبط تدمير الإنسان: هذا النوع - كما هو واضح - هو نوعنا نحن الذي يدركه كل إنسان عند الآخرين في وسط الندرة» [١]. وهكذا يقيم سارتر الأخلاق على أساس الشر الجذري الكامن في الفعل البشري، فالندرة تكشف لنا عن خطر الموت الذي يغطي العلاقات البشرية المتبادلة، أو هو يكشف لنا عن الاستحالة بالنسبة لهؤلاء البشر المرتبطين بروابط متبادلة أن يبقوا جميعاً فوق التربة التي تحملهم وتغذيهم. وهذه الاستحالة ليست خاصية ذاتية للأفراد، بل على العكس تماماً إن الندرة تجعل كل واحد خطراً على الآخرين بطريق موضوعي، وهي تجعل الوجود العيني لكل واحد في خطر مع وجود الآخر. وهكذا يكون الإنسان بطريقة موضوعية مؤسساً بوصفه لا إنسانياً، وهذه اللاإنسانية تترجم في البراكسيس من خلال إدراك الشر على أنه بنية الآخر كما يعرف أن العنف Violence هو بنية الفعل البشري تحت سيادة الندرة. والعنف يقدم نفسه باستمرار من أجل العنف المضاد .. Contre Violence أعني من أجل الرد على عنف الآخرين. وعنف الآخرين هذا ليس واقعاً موضوعياً إلا من حيث إنه موجود عند الكل بوصفه محركاً كلياً للعنف المضاد. صحيح أن العنف والعنف المضاد من الأمور العرضية لكنها في الواقع مثل على ضرورة العرضية، فهي ضرورات عرضية. والنتيجة القاطعة هي أن أي محاولة لتدمير هذه اللاإنسانية ليست إلا تلك المحاولة التي فيها وأنا أدمر في الخصم لا إنسانية الإنسان المضاد أستطيع فحسب أن أدمر فيه إنسانية الإنسان، وأن أحقق في داخلي لا إنسانيته، وسواء قتلت أم عذبت أم استبعدت فإن هدفي هو أن ألغي أو أن أبطل حريته: تلك القوة الغريبة بوصفها قوة معادية، أعني بوصفها تلك القوة

---

١ - Sartre: critique: P.208.

التى تريد أن تدفعنى خارج الحقل العملى - تريد أن تجعل منى إنسانا لا فائدة منه، ولا غناء فيه إنسانا زائدا .. De trop محكوما عليه بالموت [١].

٤٣٠ - وطالما بقيت الندرة هى قدرنا فسوف يظل البشر بغير علاج.

والندرة بوصفها سلبا للإنسان فى الإنسان بواسطة المادة مبدأ المعقولية الجدلية فالإنسان يرى أفعاله مسروقة منه ومشوهة بواسطة العالم الذى يسجل نفسه فيه .. والندرة أساسية لفهم التاريخ وإن كانت تظل على كل حال عرضية .. والاغتراب فى صورتيه الأوليتين: التحول إلى الآخر .. Altération والتموضع Objectivation هو ضرورة أولية؛ فالمادة التى يتم فيها العمل تحمل خاتم الإنسان فهى تموضعه، ولكن المادة بعد ذلك أيضا تغترب فى ذاتها الفعل الذى عمل العمل فيها لا بوصفه قوة بطريقة خالصة - ولا بوصفه قصورا ذاتيا - وإنما من خلال قصوره الذاتى تتحول إلى كل واحد قوة عمل الآخر [٢].

---

١ - Ibid. P.209.

٢ - Sartre: critique: P.224.



الفصل الثالث

الأشكال الاجتماعية

«سوف أكتفى بأن أطرح هذا التناقض الجديد الجدل هو قانون التشميل الذى يعمل على أن تكون هناك تجمعات معينة، ومجتمعات معينة، وتاريخ معين - أعنى واقعيات - ومع ذلك فإن هذا الجدل نفسه ينبغى أن يغزل وأن ينسج بواسطة ملايين من الأفعال الفردية».

Sartre: Cririque, P.131.



أولاً: التجمع Le collectif [1]

٤٣١ - نصل الآن إلى صورة من صور العلاقات الاجتماعية أو الموضوعات الاجتماعية - على حد تعبير سارتر - التى تعتبر بنيتها الأساسية مكونات للحقل العاطل عملياً.. Pratico - inerte : « وأنا أطلق اسم الموضوعات الاجتماعية على الموضوعات ذات البنية الاجتماعية والتى بما هى كذلك ينبغى أن يدرسها علم الاجتماع » [2]. ويرى سارتر أن هذه الموضوعات موجودات مادية، وهى منتجات العمل البشرى الاجتماعى.

وإذا كان الفرد لا يمكن أن يُعرف إلا بما يفعله فحسب فكذلك التجمع لا يعرف من حيث وجوده إلا بمقدار ما يتحول كل براكسيس إلى كيان ثابت.. Exis. لكن ذلك لا يعنى أن مجموعة البراكسيس التى تتحول إلى كيان ثابت وتشكل مجال العاطل عملياً، وتشكل بالتالى ذلك اللون من ألوان الأشكال الاجتماعية الذى يسميه سارتر بالتجمع- هو نمط ثابت لا يتغير. إن سارتر يرى أن الجماعة هى مشروع فى حركة مستمرة نحو التكامل، وإحدى الصور التى تسبق تشكيل الجماعة هى هذه الصورة التى تتحدث عنها وهى التجميع. لكن ذلك ينبغى أن يفهم فهماً جدلياً فليست هناك حركة تقدمية مستمرة تسير من البراكسيس الفردى إلى التجمع ثم إلى الجماعة، بمعنى أن كل تجمع لابد أن ينتهى بتكوين الجماعة، وتؤدى الجماعة إلى تكوين التاريخ، بل إن الحركة عند سارتر دائرية بمعنى أن الجماعة يمكن جداً أن تتحول من جديد إلى تجمع

---

١ - سوف أجعل ترجمة مصطلحات هذا القسم علي النحو التالي:
التجميع Collection والتجمع Collectif والتجمعية Collectivite والجماعة Group والجمع Groupement والمجموعة Ensemble والحشد Rassemblement (راجع ذلك كله بالتفصيل في معجم المصطلحات في نهاية البحث).

٢ - Sartre critique: p. 306- 307.

ولاسيما «وأن القصور الذاتى هو سمة الفعل البشرى على جميع المستويات»[١].

فإذا كان الفعل البشرى يمكن أن يتجمد ويتحول إلى مادة عاطلة تتسم بالقصور الذاتى فليس ثمة ما يمنع من تحول الجماعة إلى تجمع مرة أخرى:

« إن الجماعات تحت ظروف معينة تموت قبل أن تنحل وتنفك وهذا يعنى أنها تصبح عظماً تتعظم وتتجمد S'ossifie وتعود إلى حالة التجمع الأولى »[٢]. فإذا كانت الجماعة: «تتكون بوصفها سلباً للتجمع الذى ينتجها ويدعمها» فإن هذا التجمع يعاود الظهور من جديد: «عندما تنكر مجموعة من الظروف التاريخية الجماعة بوصفها مشروعاً دون أن تصفها تحديداً أو تعييناً يمكن أن يميز جماعات تتجه فيها السلبية إلى الاختفاء والزوال تماماً»[٣]. وسوف ندرس فى هذا القسم التجمع على أن ندرس الجماعة فى القسم التالى.

٤٣٢ - ما الذى يقصده سارتر على وجه الدقة «بالتجمع» بوصفه صورة من صور العلاقات الاجتماعية؟ وما هى خصائص هذا التجمع أو السمات التى يتسم بها عن غيره من الأشكال الاجتماعية؟

«إنى أطلق اسم التجمع Lecollectif على العلاقة ذات المعنى المزدوج لموضوع مادى غير مصنوع من كثرة ما أو معمول من تعدد، ويجد فيه التجمع وحدة تخارجه، وهذه العلاقة تحدد موضوعاً اجتماعياً»[٤]. وعلى الرغم من لغة سارتر المعقدة فإن فكرته عن التجمع واضحة، فهو يعنى بها ذلك الشكل الاجتماعى الذى تكون فيه مجموعة من الأفراد المتعددين الذين لا يرتبطون فيما بينهم إلا بعلاقة التخارج، أو أنها تجد وحدتها فى هذا التخارج، فالأفراد فى هذا الشكل الاجتماعى هم «ذرات» منفصلة كل منهم يعيش فى عالمه

١ - Sartre critique: p. 307.
٢ - Ibid.
٣ - Ibid p. 307.
٤ - Ibid, p. 319.

الخاص. والناس في عملية «التذرى» هذه Atomisation (أى حين يصبحون ذرات) فإنهم يصبحون أشبه بالأدوات التى ترقد جنباً إلى جنب فى صندوق واحد، يمكن أن تستخدم كلها فى تغيير العالم. لكنها هى نفسها غير قادرة على القيام بشئ أو الشروع فى عمل ما. «والتذرى هو الاسم الذى يطلقه سارتر على الحالة البشرية لانفصال الفرد عن غيره من الناس وتتجلى هذه الكثرة المتعددة أوضح ما يكون فيما يسميه بالتجمع»[١].

٤٣٣ – وينبهنا سارتر إلى أنه هنا أيضاً يستخدم نفس المصطلحات التى استخدمها فيما سبق ولكنها الآن قد أصبحت غنية: «نحن نكتشف هنا نفس الحدود أو نفس المصطلحات وقد أصبحت أكثر ثراء من خلال تشميلات جزئية أبعد، واشتراطات تبادلية أكثر، فها هنا نجد أيضاً العناصر الآتية التى تتركب فى صورة جديدة من صور المعقولية الجدلية: نجد التبادلية بوصفها علاقات بشرية أساسية، ونجد انفصال الكائنات الفردية، ونجد الحقل العملى التطبيقى بأبعاده فى الآخرية Alterite، ونجد المادية اللاعضوية بوصفها وجوداً خارج ذاته للإنسان فى الموضوع العاطل، وبوصفها وجوداً خارج ذاته للمادة العاطلة من حيث مطلب للإنسان[٢]. ويتضح ذلك حين نقول إن الخاصية الجوهرية للتجميع بوصفه شكلاً اجتماعياً خاصاً هو أن الناس يوجدون فيه جنباً إلى جنب دون أى إحساس بالاجتماع أو الرابطة الجماعية Comnunate، فهم ليسوا إلا مجموعة من الأفراد المنفصلين بوصفهم وجوداً خارج ذاته.. eter- Horsde - soi أو بوصفهم كائنات منعزلة ترتبط بعلاقة التخارج. غير أنه من الخطأ أن نفسر وجود الأفراد فى هذه العزلة على أنه وجود خارج ذاته فحسب، أو أنهم يرتبطون برابطة التخارج إذ لا شك أن المادة الخارجية أو الحقل العملى الذى يوجدون فيه يوحدهم جميعاً من حيث إنه مجال عملهم وهكذا تكون هناك أيضاً

---

١ - Warnock: op. cit. p. 167.

٢ - Sartre critique: p. 308- Laing and Cooper. op. cit. p. 121.

رابطة جوانية.

ويقول سارتر في هذا المعنى إن العلاقات البنائية للفرد مع الأفراد الآخرين تبقى غير محدودة في ذاتها تماماً طالما أن المرء لم يحدد مجموعة الظروف المادية التي أقيمت على أساسها هذه العلاقة في منظور العملية التاريخية للتشميل. وفي هذا المعنى فإن التعارض بين هاتين الصيغتين الآتيتين «التبادلية بوصفها علاقة جوانية»، و«العزلة بوصفها تخارج» الذى يعنى وجود توتر غير متميز في التعدد أو الكثرة، هذا التعارض يجد نفسه متجاوزاً أو هو مرفوع أو منحل في نوع جديد من الارتباط هو ارتباط «الخارج - الداخل» أو «العلاقة الجوانية - البرانية». ورفع هذا التعارض يتم بفعل حقل العاطل عملياً Pratico - Inerte الذى يحول التناقض في وسط الآخر.. Lemilieu إلى تسلسل .. Serialite ولكى نفهم التجمع Le collectif فإنه ينبغى علينا أن نفهم أن هذا الموضع المادى يحقق وحدة تداخل الأفراد من حيث هم موجودات في العالم خارج ذاته، بمقدار ما يبنى ارتباطهم بالكائنات الحية العملية وفقاً لقانون جديد هو قانون السلسلة La reglr de la serie[1].

٤٣٤ - ولكى تكون هذه الأفكار واضحة فإن سارتر يسوق لنا مثلاً من أكثر الأمثلة بساطة وإلفاً في الحياة اليومية وهو مثال طابور «الأتوبيس»: ها هو جمع.. Groupement من الأشخاص ينتظرون الأتوبيس في محطة «سان جرمان» أمام الكنيسة. وأنا أستخدم هنا كلمة الجمع .. Groupement بمعنى عادى فالمقصود أن هناك حشداً .. Rassemblement لا أعرف عن مصدره شيئاً، كل ما أعرفه هو أنهم مجموعة من الأفراد مختلفين من حيث السن والنوع .. Sexe والطبقة، والوسط الاجتماعي.. إلخ، وهم يحققون في أمور الحياة اليومية البسيطة ارتباط العزلة وارتباط التبادلية والتوحيد عن طريق الخارجي (فالذى يوجد بينهم هو موضوع مادى خارجي هو الأوتوبيس) وتلك

١ - Sartre critique: p. 308.

كلها خصائص يتسم بها عادة السكان فى المدن الكبيرة من حيث إنهم يجدون أنفسهم متحدين بلا اندماج أو تكامل عن طريق العمل[١].

وينبغى علينا أن نلاحظ أننا هنا أمام كثرة متعددة من العزلات Soli-tudes : مجموعة كبيرة من الأشخاص يسلكون سلوكاً انعزالياً Solitaire (لاحظ أن العزلة نفسها سلوك إيجابى ومن هنا كانت علاقة)- فهؤلاء الأشخاص لا يهتم بعضهم ببعض ولا يوجه بعضهم لبعض كلمة واحدة وبصفة عامة لا يلحظ بعضهم بعضاً؛ إنهم يوجدون جنباً إلى جنب حول عمود الإشارات. وعلى هذا المستوى أستطيع أن ألاحظ أن وحدتهم ليست وضعاً عاطلاً.. Stqtutinerte (أعنى تخارجاً متبادلاً لكائنات حية) وإنما هى موجودة فى واقعة معاشة En Fait Vecue داخل مشروع كل واحد منهم بوصفه بنية سلبية Negative. وفى استطاعتنا أن نقول بطريقة أخرى أن العزلة التى يعيشها الأفراد بوصفها استحالة اتحاد الفرد مع الآخرين فى شمول عضوى تكشف عن نفسها من خلال العزلة المعاشة كسلب مؤقت بواسطة كل ارتباط من الارتباطات التبادلية مع الآخرين[٢]؛ فهذا الرجل الذى يقف هناك ليس منعزلاً بجسمه فقط من حيث هو كذلك بل من واقعة أنه يدير ظهره لجاره الذى بدوره لم يلحظ ذلك قط أو الذى اكتشفه فى حقله العملى بوصفه فرداً عاماً.. Individu general يحدده انتظار الأتوبيس (وسوف نعود إلى فكرة الفرد العام هذه بعد قليل). وهذا الموقف الذى يجهل فيه الأفراد بعضهم بعضاً إنما يأتى من انتمائهم الفعلى إلى جماعات أخرى (فلان هذا الذى يقف أمامى ما كاد ينهض من نومه ويغادر مسكنه تواً، ومن ثم فهو لا يزال مرتبطاً بأطفاله الذين هم مرضى... إلخ. وفلان الذى يقف ورائى يذهب إلى مكتبه وهو قد تعهد شفهياً أن يشترك مع رئيسه فى عمل معين ذلك الرئيس الذى يتحدث من حلقه..إلخ). هم إذن كثرة من الأفراد

---

١ - Ibid.

٢ - Sartre critique: p. 309.

المنعزلين فأنا لا علاقة لى بك وأنت لا علاقة لك بى.. إلخ. إنه السلب المؤقت بواسطة علاقات التبادل الممكنة لكل واحد . وهذه الكثرة من الانفصلات تشكل الجانب السالب من تكامل كل فرد مع جماعته الخاصة المنفصلة؛ فالطابور طويل وكل واحد فيه يعيش عالمه: هذه ربة منزل تذهب لشراء حاجياتها من السوق، وهذا موظف فى بنك، وتلك الفتاة فى عجلة فى طريقها إلى عملها وأخرى طالبة فى الجامعة ولا يزال فى الوقت متسع إذ تبدأ محاضراتها متأخرة بعض الشئ، وهذا رجل مستغرق تماماً فى قراة الصحيفة... إلخ. والأعضاء الأخرون فى الطابور هم كثيرون فى عالمهم الخاص أو كل واحد منهم فى عالم مستقل ويعيش فيه[1]. أما علاقاتهم الحالية فهم يعيشونها مع كل واحد آخر بوصفهم أعضاء فى الطابور فقط بطريقة سلبية، أعنى لا يهتم أحدهم قط بالآخر اللهم إلا بوصفه رقماً فى تسلسل كمى، إنهم ينكرون بالتبادل أى رابطة بين العالم الداخلى أو الباطنى لكل واحد فيهم، وسلوك كل فرد منهم يفصح ويعبر تماماً عن العزلة الخاصة لكل واحد منهم بوصفها السلبى المتخارج لأية تبادل، لا أحد يساعد

---

١ - من الممكن النظر إلي المسألة من زاوية أخري هي زاوية الربط بين العزلة وبين المدن الكبري، فعندنا لو وجد طابور كهذا لن يكون كل فرد فيه منعزلاً إلي الحد الذي يصوره سارتر بل إن الأفراد يدخلون تواً في محادثات وتعليقات وربما «خناقات» ولكن المهم أن العزلة التي تجعل كل فرد غير مهتم بالآخر وغير شاعر به، غير موجودة. والسبب في هذا هو أن مجتمع المدينة عندنا ليس «مدنيا» بالمعني الكامل بل فيه آثار «ريفية» تجعل الانعزال التام في حالة أي تجمع أمراً مستحيلاً.

وقد يبدو أن المثل الذي يضربه سارتر لا ينطبق عندنا حيث يتفكك طابور الأتوبيس وينفرط عقده بل وينعدم وجوده تماماً لكني أعتقد أن خصائص التجمع التي يسوقها سارتر تنطبق عندنا بأكثر من أي مكان آخر؛ فالحشد الذي يلتف حول الأتوبيس حتي يكاد يحجبه يحكمه فعلاً عالم الندرة «ندرة المقاعد» ولهذا فإن كل فرد في هذا الحشد ينظر إلي الآخر علي أنه «زائد» «وخطر» بل «وعدوه» ..إلخ.. إلخ. وتبدو العزلة واضحة في هذا الحشد الذي لا يرتبط إلا بعلاقة خارجية هي الصعود إلي الأتوبيس قبل الآخر فكل واحد بمفرده تماماً ويعمل لأجل ذاته فحسب ولا يساعد أحداً.

أحداً فكل واحد لأجل ذاته وكل واحد لنفسه فقط[1].

٤٣٥ - والواقع أن هذه الألوان من العزلة هى الناتج الاجتماعى الحقيقى للمدن الكبرى ولهذا كانت المدينة حاضرة بالنسبة لكل عضو من أعضاء الطابور الذى ينتظر الأتوبيس بوصفها إمكانية التغير المتبادل بين الناس. المدينة هى هناك بالفعل فى الصباح بوصفها هذا المطلب أو ذاك، أو كشئ أستطيع أن أستخدمه، أو وسطاً يمكن أن أوجه فيه وهى تعكس عزلتى مع ملايين من أوجه العزلة لكل الناس الذين لست فى علاقة معهم. ولنضف إلى ذلك أن نمط الحياة يثير عند كل فرد ألواناً من سلوك العزلة (وعلى سبيل المثال فإن الفرد لكى يعزل عن نفسه طريق صحيفة من الصحف فإنه بذلك إنما يستخدم التجمع القومى ويستفيد منه) وهكذا فإن العزلة مشروع Projeet وهى بما هى كذلك نسبية، أعنى بالنسبة لهؤلاء الأفراد المعينين وفى مثل هذه اللحظة المعينة ولذلك كانت هناك أنواع كثيرة من العزلة؛ فهناك العزلة فى لحظات مختلفة وفى أضواء مختلفة - عزلة معاشة - سلوك العزلة، عزلة مفروضة علىّ عزلة بوصفها وضعاً اجتماعياً للفرد، بوصفها تخارجاً للجماعات وهى تشترط تخارج الأفراد؛ «وجميع هذه الأشكال وجميع التعارضات إنما توجد فى آن واحد فى الجماعة الصغيرة التى نتحدث عنها من حيث إن العزلة والسلوك الانعزالى هما السلوك أو التصرف التاريخى والاجتماعى للإنسان وسط حشد من الناس»[2]. أى أن العزلة هى الخاصة الجوهرية الأولى التى يتصف بها التسلسل الذى هو خاصة التجمع.

٤٣٦ - إذا كانت الخاصية الأولى للتسلسل هى العزلة التى يعيش فيها كل فرد فى السلسلة، فإن الخاصية الثانية هى ما يمكن أن نسميه «هوية الاخرية» .. Identite de l'aterite ونحن نقصد بها أن هذه المجموعة من

---

١ - Sartre critique: p. 309.

٢ - Sartre critique: p. 310.

الأفراد المنفصلين ليسوا منفصلين فحسب ولكنهم أيضاً متحدون فى انفصالهم هذا؛ فكل واحد من أعضاء هذا الطابور الطويل المختلفون سناً وجنساً ومهنة ووظيفة.. إلخ يتحدون فى النهاية فى أن لهم غاية مشتركة، ولهم هدف مشترك هو الأتوبيس، أو بدقة أكثر الصعود إلى الأتوبيس. وهم بما أنهم كذلك فإن كل عضو من أعضاء الطابور يكون هو نفسه العضو الآخر فكل واحد من هؤلاء الأعضاء يشبه الآخر تماماً أو هو نفسه هذا الآخر من حيث إن التسلسل هنا هو تسلسل رقمى تماماً، وبالتالى فإن الرقم الأول شأنه شأن الرقم الأخير فى السلسلة أو ما قبل الأخير منهم هو نفسه الآخر[١].

وهكذا نصل الخاصية الثالثة للتجمع؛ فإذا كان كل عضو من أعضاء الطابور هو نفسه العضو الآخر فإنه يمكن أن يحل، فالعضو الأول يمكن أن يكون هو نفسه العضو الأخير، والعضو الأخير يمكن أن يكون الأول أو الثانى أو الثالث.. إلخ. إذن هناك إمكانية التبادل والتغيير المشترك بين أعضاء الطابور.

والواقع أن الموضوع المادى الخارجى أو الهدف الخارجى «الأتوبيس» هو الذى يحدد هذا الترتيب التسلسلى طالما أنه قد لا يكون هناك مقاعد أو أماكن لجميع المنتظرين، ومن ثم فسوف يصبح كل واحد من أعضاء الطابور زائداً... Detrop.

ولما كان من المستحيل أن نحدد من هو الشخص الزائد بناء على خصائص ذاتية داخلية فى الفرد.. Intrinseque فإنه لا مناص من أن يقبل كل عضو من أعضاء هذا التجمع دوره بوصفه ما يطلق عليه سارتر اسم «الفرد العام.. Individu general» أعنى أنه فرد ليس له أية خواص نوعية، وهو فرد شأنه شأن غيره من الأفراد هو «فرد عام» يمكن أن يكون الأول أو الأخير أو التاسع أو العاشر.. إلخ. ومادام هناك عدد كبير من الأفراد من هذا النوع فإن كل واحد منهم فى هذه الحالة يمكن تبادله مع الآخر. وهذا ما يطلق عليه سارتر

---

١ - C. F. Ibid.

اسم إمكان التغيير المتبادل.. Interchangeabilite وهى الخاصية الثالثة التى يتصف بها التجمع بوصفه شكلاً من أشكال العلاقات الاجتماعية[١].

٤٣٧ - تلك هى الخاصية الجوهرية التى يتسم بها التجمع وعلينا أن نلاحظ أن الموضوع الخارجى «الأتوبيس» بوصفه الوجود المشترك مع كل فرد من أفراد السلسلة هو الذى ينتج هذه السلسلة وعلى أنها وجوده العاطل... Pratico inerte الخارجى المجاوز لذاته فى كثرة من الكائنات الفردية الحية[٢]. لكن لا يظنن ظان أن التجمع هو طابور الأتوبيس فحسب. إن الخصائص التى ذكرناها إنما تمثل كما يقول لنا سارتر نمطاً من الوجود يحول الأفراد من حيث بنيتهم الأساسية إلى سلسلة، بحيث يكون هناك موضوع خارجى هو الذى يقوم بعملية التوحيد بين أفراد يختلفون فيما بينهم أتم الاختلاف، ومن ثم فسوف نجد أن هناك ألواناً كثيرة من التسلسلية: هناك طرق تسلسلية للسلوك، وهناك مشاعر تسلسلية وعواطف تسلسلية وأفكار تسلسلية.. إلخ. يقول سارتر فى هذا المعنى: «الشئ بوصفه وجوداً مشتركاً.. commun etre ينتج التسلسلية على أنها وجوده الخاص خارج ذاته العاطل عملياً فى كثرة من الكائنات الحية العملية.

إن كل فرد من هذه الكائنات إنما يتحقق خارج ذاته فى الوحدة الموضوعية للتداخل المتبادل من حيث إنه يتكون فى الحشد كعنصر موضوعى فى سلسلة ما. إن السلسلة مهما كانت وأياً كانت إنما تتكون انطلاقاً من وحدة موضوع.. Unite - objet، أى أن موضوعاً واحداً هو الذى يوحد بين أفراد السلسلة، وبطريقة عكسية فإنه فى داخل الوسط التسلسلى.. Seriel وغير تصرفات من السلوك التسلسلى فإن الفرد يحقق بطريقة عملية وبطريقة نظرية انتماءه إلى الوجود المشترك. وهناك ألوان من السلوك التسلسلى وألوان

---

١ - C. F. Ibid, p. 319.

٢ - Ibid p. 314.

من العواطف والمشاعر والأفكار التسلسلية، وبعبارة أخرى فإن السلسلة هى نمط لوجود الأفراد من حيث ارتباط بعضهم ببعض، ومن حيث ارتباطهم بالوجود المشترك، ونمط الوجود هذا يحول ويغير من بنيتهم جميعاً[1].

٤٣٨ - قلنا إن السلسلة إنما تجد وحدتها فى موضوع مشترك هو الذى يقوم بعملية التوحيد لجميع الأعضاء وقد يكون هذا الوجود المشترك للكل هو إمكانية التغير المتبادل نفسها، أعنى قد يصبح الآخر هو الوجود المشترك بين جميع الأعضاء، والآخر التسلسلى هو الموضوع العاطل عملياً..Praticoinerte، «الآخر هو أنا فى أعين الآخرين فى نظر كل شخص آخر، وكل شخص فى نظرى هو كل واحد بوصفه آخر فى كل الآخرية. إنها الوحدة السلبية للكثرة من حيث إنها توجد فى ذاتها»[2]. وعندما يكون الآخر أو وجود الآخرية هو وحدة السلسلة فإن الكل يشكل فى هذه الحالة تشميلاً هى التى يسميها سارتر وحدة هروب..Unite d'une fuite وفى استطاعة المرء أن يفهم ذلك إذا ما وضع فى اعتباره ملاحظة أن كل فرد فى جماعة نشطة.. actif ومتمايزة كل فرد يستطيع أن ينظر إلى نفسه على أنه يخضع للكل، وعلى أنه جوهرى أو ماهوى فى آن واحد بوصفه حضوراً عملياً للكل فى فعله الجزئى الخاص.

أما فى رابطة الآخرية..Alterite فإن الكل على العكس - هو تشميل هروب.. Totalisation de fuite فالوجود - بوصفه واقعاً مادياً - هو السلسلة المشملة للاوجود وهذا ما يجعل كل فرد يصبح آخر[3].

٤٣٩ - والواقع أن التجمع ليس شكلاً خاصاً من أشكال العلاقات

---

١ - جان بول سارتر «نقد العقل الجدلي» ص ٣١٦ والتشديد علي العبارة الأخيرة في هذا النص لسارتر.

٢ - Sartre critique: p. 317.

٣ - Sartre critique: p. 319.

الاجتماعية يندر وجوده فى المجتمع ولكنه على العكس نمط للوجود يشمل قطاعاً عريضاً من حياتنا، يرتبط فيه الأفراد بعضهم ببعض برابطة الآخرية: «بوصفها قاعدة للحقل الاجتماعى العاطل عملياً» كما يقول سارتر. وإذا كان قد قدم لنا فيما سبق مثالاً على ذلك بالطابور الذى ينتظر وصول السيارة العامة فإنه يواصل دراسته لهذه البنية الاجتماعية فى أشكال أخرى أكثر تعقيداً وأكثر عينية: «نحن علينا حين نتابع التجربة أن نكشف عن خصائص جديدة تنتج من حيث إن التسلسل يكون نفسه فى حقل أكثر اتساعاً، بوصفه بنية للتجمعات الأكثر تعقيداً، والواقع أنه يجب أن نلاحظ أولاً: أن الموضوعات العاطلة عملياً تنتج تبعاً لبنيتها الخاصة وفعلها السلبى الحشد كعلاقة مباشرة أو غير مباشرة بين أعضاء الكثرة»[١].

وهو يرى أن العلاقة يمكن أن توصف بأنها مباشرة.. Directe إذا ما كانت تقوم على أساس الحضور. غير أن الحضور.. La presence لا يعنى التواجد فى مكان واحد. إذ لا شك أن هناك حضوراً حقيقياً بين شخصين يتحدثان معاً فى التليفون الواحد بالنسبة للآخر، كما أن هناك حضوراً حقيقياً بين طاقم الطائرة وهى محلقة فى الفضاء ومع ذلك تبقى باستمرار فى علاقة دائمة الحضور مع برج المراقبة ومع طاقم الخدمات الذى يضمن لها السلامة. وهكذا فإن سارتر «يسقط المسافة» من حسابه أو سوف يهتم بالمسافة القصوى التى تسمح بإقامة علاقة متبادلة بين فردين أو أكثر، ومن الواضح أن هذه المسافة قابلة للتغيير: «ومهما يكن من شئ فإننى سوف أحدد الحشد عن طريق الحضور المشترك بين أعضائه لا من حيث إنه يوجد فيما بينهم بالضرورة علاقات للتبادلية.. Reciprocite أو تطبيق عمل مشترك، بل من حيث إمكانية وجود براكسيس مشترك وعلاقات تبادلية تؤسسه تكون معطاة بطريقة مباشرة. فربات البيوت اللائى يقفن فى الطابور أمام الخباز فى فترات القحط

---

١ - Ibid.

يتّسمن بوصفهن حشداً – بنية تسلسلية. وهذا الحشد بطريقة مباشرة إمكانية براكسيس مفاجئة موحدة معطاة بطريقة مباشرة (كأن يقمن بإحداث هيجان شعبى أو فتنة داخلية). فى مقابل ذلك توجد موضوعات عاطلة عملياًذات بنية محددة تماماً تؤسس بنيتها بين الكثرة غير المحددة للبشر. وهى تعتبر حشداً غير مباشر.

وسارتر يعرف هذا الحشد من خلال «الغياب» .. Absence «ومن هنا فإننى لا أهتم كثيراً بالمسافة المطلقة فى مجمتع معين أو فى لحظة معينة من تطوره، تلك المسافة التى لا تكون فى الواقع إلا نظرة مجردة».

ولكنى أهتم بإمكان أو استحالة قيام الأفراد بإقامة علاقة تبادل أو براكسيس مشترك فيما بينهم من حيث إنهم أفراد محددون بهذا الموضوع بوصفهم حشداً»[١].

٤٤٠ – أما العلاقة التسلسلية للغياب – فإن سارتر يسوق لها مثلاً هو مثل المستمعين لبرنامج فى الإذاعة فهذا أيضاً لون من ألوان الحشد أو التجمع: فمجموعة من الأفراد الذين يرتبطون بعلاقات التسلسل من حيث إن برنامج الإذاعة يوحد بينهم «ولا يهم كثيراً – فى الواقع – أن فلاناً المستمع يملك هو نفسه محطة إرسال ويستطيع من كونه فرداً فى أن يضع نفسه فى علاقة فيما بعد مع مستمع آخر فى مدينة أخرى أو فى بلد آخر إن واقعة الاستماع للراديو نفسها إنما تعنى أنه يستقبل فى الساعة كذا إرسالاً معيناً، وهذا يقيم رابطة غياب تسلسلية بين مستمعين مختلفين.. وفى هذه الحالة فإن الموضوع العاطل عملياً لا ينتج فقط الوحدة خارج ذاته بين الأفراد وإنما هو يحددهم فى الانفصال ويؤكد من حيث إنهم منفصلون اتصالهم بالآخرية»[٢]. إننى عندما أستقبل إرسالاً معيناً فإن العلاقة التى تقوم بين المتحدث وبينى لن تكون فى الواقع علاقة

---

١ – Sartre critique: p. 320.
٢ – Ibid p. 320.

بشرية حقيقية، فأنا سلبى متقبل تماماً.. Passif بالنسبة له، وبالنسبة لما يعرضه من أفكار وما يعلق عليه من آراء.. إلخ صحيح أن هذه السلبية المتقبلة.. Passivote يمكن أن تتطور على مر السنين إلى نشاط إيجابى بحيث أستطيع أن أكتب شيئاً عن هذه البرامج، أو أن أحتج على الآراء التى تعرض، أو أن أستحسن بعضها وأن أهنئ المتحدث عليها.. إلخ. لكن ينبغى أن نكون على وعى تام بأن مجموع هذه الخطوات ومسار هذا التطور لن يكون له قيمة كبيرة ولا وزن يذكر ما لم تكن أغلبية المستمعين أو على الأقل مجموعة كبيرة منهم يقومون أيضاً بخطوات مماثلة من جانبهم دون أن يعرفونى بحيث يصبح الحشد بعد ذلك حشداً لصوتٍ واحد (١).

والواقع أن سارتر ينبهنا هنا إلى نقطة هامة سوف نعود إليها فيما بعد وهى المسار الذى يسير فيه تكوين الجماعة من التجمع. فالجماعة تظهر عندما يبدأ التجمع بالإحساس بما فيه من ضعف وعجز، أو عندما تظهر فيه السلسلة واضحة. يقول: «الواقع أن السلسلة تتكشف لكل فرد ولكل عضو من أعضائها فى اللحظة التى يدرك فيها ذاته، وفى الآخرين، ضعفهم المشترك، وأن هذا الضعف أو العجز يلغى اختلافاتهم المادية» (٢)، وتتكون الجماعة من سلب هذا العجز أو الضعف – وتلك هى النقطة التى يتحول عندها التجمع إلى جماعة فى التاريخ، أعنى أنها تشكل الحركة نحو الثورة والتمرد على هذا العجز.

٤٤١ – والوقع أن العلاقة البشرية بين المذيع أو المتحدث فى الإذاعة وبين المستمع هى علاقة تشيؤ حيث نجد الصوت يقدم نفسه كبراكسيس ويجعل من المستمع موضوعاً للبراكسيس، ومن هنا كانت علاقة وحيدة الجانب أكون أنا فيها كمستمع موضوعاً عاطلاً يخضع لمادية العمل البشرى الذى هو الصوت، ومع ذلك فإنى أستطيع إذا أردت أن أبحث عن محطة إرسال أخرى أو

---

١ - Sartre critique: p. 320.

٢ - Ibid p. 325.

أن أغلق الجهاز نهائياً إذا لم يعجبنى البرنامج، وها هنا يبدو الحشد على مسافة، فهذا النشاط الفردى لا يعتبر مطلقاً شيئاً من العمل الواقعى؛ فأنا لم أفعل شيئاً لهذا الصوت الذى يبث دعاية مغرضة أو يقول هراء ... إلخ إذ أنه سوف يستمر فى الإرسال ولن يتوقف عن التغلغل فى آلاف المنازل، وأمام ملايين المستمعين، أما أنا فقد سارعت وألقيت بنفسى فى عزلة مجردة غير مؤثرة هى عزلة حياتى الخاصة دون أن أغير شيئاً من الحياة الموضوعية، إننى لم أنكر ذلك الصوت لكنى أنكرت نفسى، أنكرت أن أكون فرداً فى هذا التجمع وخاصة إذا كان الأمر يتعلق بإذاعات أيديولوجية؛ صحيح أننى من حيث إنى آخر فإنى أتمنى أن يصمت هذا الصوت أو يخرس، أعنى من حيث إنه يؤذى الآخرين الذين يسمعون هذه الإذاعة[1].

ولكن لو كان هذا المستمع يعمل فى الصحافة وشرع فى صبيحة اليوم التالى يكتب مقالاً أو مقالات ينتقد فيها هذا البرنامج أو هذه الأحاديث الإذاعية التى لا تروقه فإنه بذلك إنما يستخدم فعلاً تسلسلياً ليحارب به فعلاً تسلسلياً آخر؛ إنه يتوجه بالحديث إلى ٤٠٠,٠٠٠ مستمع متفرقين فى المدينة من حيث إنه يستطيع أن يصل إليهم كقراء منفصلين، غير أن هذا المستمع العاجز..Impuissant قد كونه الصوت نفسه بوصفه عضواً آخر فى التجمع غير المباشر[٢]. وقراء الصحف هم أيضاً مجموعة من الأفراد الذين يتكون منهم حشد عاجز يرتبط بعلاقة تسلسلية أخرى.

٤٤٢ - بقى أخيراً أن نقول إن الحشد أو التسلسل بوصفه شكلاً من أشكال العلاقات الاجتماعية لا يمكن تجنبه، فنحن جميعاً إنما نولد فى عائلات يمزقها التسلسل ويتعرض الفرد فيها لألوان لا حصر لها من التسلسلية؛ فى الشارع وفى الإذاعة والصحافة، وتكوين الرأى العام.. إلخ.

---

١ - Sartre critique: p. 321.

٢ - Ibid p. 322.

صحيح أننا لا نعيش تماماً على مستوى التسلسل وحده ولكن ذلك لا يمنع من أن نقول إن التسلسل يفسر مناطق واسعة من حياتنا اليومية، ومجموعة كاملة من الظواهر الاجتماعية. وحالة التسلسل هذه هى سلب للجدل إذ أنها تحتوى على سلب للتقدم والحرية؛ «فالضرورة التسلسلية والحرية التسلسلية هما عرضان» [١].

لكن أبرز قيمة لهذا التسلسل فى الواقع هى تلك القوة التى تكمن فى الضعف المشترك بوصفه «اللحمة السلبية لجميع الموجودات فى نفس السلسلة» [٢]؛ ذلك لأنه بمجرد أن ينكشف للأفراد حتى يتقلب قوة وطوفاناً يكتسح أمامه كل شئ ويتفكك التجمع وينفرط عقده، بحيث لا يعود كل فرداً عاجزاً أو ضعيفاً ولكنه أصبح يعرف ضعفه وضعف الآخرين، ويبدأ سلب هذا التجمع فى الظهور عن طريق جدل جديد وأصيل للأفراد .

وهذا يقودنا إلى مشارف المشروع التاريخى وتكوين الجماعة طالما أن الجدل الجديد يتكون بواسطة جدل الأفراد فى المحل الأول فسوف يكون هناك إذن مجال للحديث من جديد عن الجدل المكوِّن (وهو الجدل الذى تكون نقطة بدايته هى براكسيس الأفراد).

والجدل المكَّون (وهو الجدل الذى تكون نقطة بدايته هى براكسيس الجماعة) كلاهما فى مواجهة مجال العاطل عملياً بوصفه اللحظة التى تضاد الجدل.. Anti - dialectique. وبعبارة أخرى هناك جدلان: جدل براكسيس الفرد، وجدل براكسيس الجماعة، ومجال العاطل عملياً يقاوم كلاً منهما، أعنى أن المجال الاجتماعى العاطل عملياً منفى بواسطة البراكسيس الفردى والبراكسيس الجماعى، كما أنه سلب لكل من فعل الفرد وفعل الجماعة [٣].

---

١ - Sartre critique: p. 374.

٢ - Ibid p. 376.

٣ - Sartre critique: p. 359.

ثانياً: الجماعة

٤٤٣ – انتقالنا من دراسة التجمع إلى دراسة الجماعة لا تعنى قط – كما سبق أن ذكرنا – أن كل تجمع لابد أن يتحول إلى جماعة، فليس ثمة ضرورة أولية.. a Priori – فيما يرى سارتر – تحتم انتقال الحشد من حالة التعدد والكثرة والبعثرة إلى حالة الجماعة، فهذا الحشد يمكن أن يظل على نحو ما هو عليه، أعنى حشداً يحكمه قانون السلسلة وتسيطر عليه خصائص العزلة والآخرية مع ما فيها من خصائص لا إنسانية.. إلخ.

ومع ذلك فإننا نستطيع أن نقول إن تلك الوحدة السلبية التى يتسم بها الحشد أو التجمع تحتوى فى جوفها – على الأقل – على جرثومة سلب التسلسل- بمعنى أن إمكانية أن يصبح الأعضاء فى الحشد جماعة موجودة وقائمة، ولكنها بطريقة مجردة أو هى موجودة بالقوة بلغة أرسطو، وهى من ثم تزودنا بالشروط الأساسية لإمكانية تحول أعضاء الحشد إلى جماعة، لكن يبقى السؤال قائماً: كيف يتحول هذا الوجود من حالة القوة إلى حالة الفعل؟ أو ما هى الطريقة أو الطرق التى يتحول بواسطتها الحشد إلى جماعة..؟

٤٤٤ – أول خطأ يجب إزالته من طريقنا فى بداية دراستنا للجماعة هو ذلك المذهب الذى يتصور الجماعة كائناً عضوياً حياً عالياً وهو ما يسمى بالمثالية الأعضائية.. Idealisme organiciste، أعنى المذهب الذى يتصور أن مجموعة الأعضاء هى التى تكون الحياة وأن الأفراد فى الجماعة هم أعضاء فى كائن عضوى أعلى.. Hyperorganisme والحق أن هذا المذهب يقوم على وهم خادع خاص بالإدراك وأعنى به إدراكه للمظهر الخادع الذى تبدو عليه الجماعة بوصفها كائناً عضوياً حياً.. Organisme، ولهذا يرونها كما لو

كانت شمولاً عضوياً [١]، ويبدو أن سارتر يحرص على تفنيد هذا المذهب بادئ ذى بدء لتصوره أنه مذهب يقضى عل الحرية الفردية حتى على الرغم من أنه يجعل من الفرد خلية حية فى كائن حى - أو ربما لهذا السبب نفسه أن الفرد عند سارتر هو الأساس: فى تكوين الأسرة والطبقة والحشد أو التجمع، والجماعة.. وهو صانع التاريخ من بدية الأشكال الاجتماعية حتى نهايتها، ومن هنا نراه ينفر نفوراً قوياً من المذاهب التى تسقط الفرد من حسابها أو تهمل البعد الوجودى للإنسان.

هكذا رأيناه فى بداية هذا الباب يشن حملته العنيفة على الماركسية باسم الفرد، وها هو يعاود هذا النقد للمذاهب التى لا تجعل للفرد كياناً خاصاً به، إن سارتر لا يعالج التجمع أو الجماعة بوصفها كائناً عضوياً له حياة أو قوة ديناميكية من ذاته، أو أن له من ذات نفسه قوانين تطوره. وإنما هو يدرس الأشكال الاجتماعية باستمرار على أنها يحكمها دائماً قوانين تطور الفرد، فالجماعة فى النهاية هى البنية الجماعية لفعلى: «أنا لست مندمجاً اندماجاً تاماً مع الجماعة التى اكتشفها البراكسيس وحققها بالفعل، كلا، ولست مفارقاً للجماعة تماماً، إننى لست جزءاً من شمول موضوع، وليس هناك شمول موضوع مفارق بالنسبة لى. الواقع أن الجماعة ليست موضوعى.. Monobjet ولكنها البنية الجماعية المشتركة لفعلى.. Mon acte » [٢]. وتلك حقيقة يجب أن نتذكرها باستمرار. فإذا كان الجدل هو قانون التشميل الذى يعمل على أن تكون هناك تجمعات معينة، وجماعات معينة وتاريخ معين، أعنى واقعيات.. Realite - فإن هذا الجدل ينبغى أن ينسج بواسطة ملايين من الأفعال الفردية، أعنى أفعال الأفراد [٣].

---

١ - Sartre: critique, p. 381.

٢ - Ibid; p. 131.

٣ - Sartre: critique, p. 383- 4.

٤٤٥ – ويسوق سارتر هنا ملاحظتين هامتين يمكن أن نلخص الملاحظة الأولى فى النقاط الآتية: – حين نقول إن الحشد العاطل بما له من بنية تسلسلية هو الطابع «الأساسى» للجماعة، فإننا لا نعنى بذلك أن نقول إن لفظ الأساس إنما يعنى أى طابع تاريخى، ولا يعنى أن هناك أسبقية زمانية.

ومن ذا الذى يستطيع أن يؤكد لنا أن التجمع يسبق الجماعة من الناحية الزمانية؟ ليس ثمة افتراضات يمكن أن تقدم بهذا الصدد أو أن تكون لها معنى إذا ما قُدِّمت.

إن التحول الدائم من الحشود إلى الجماعات، ومن الجماعات إلى الحشود يجعل من المستحيل تماماً أن نقرر ما إذا كانت الحشود واقعة تسبق من الناحية التاريخية الجماعات أن العكس. ومهما يكن من شئ فإن دراسة البنية السابقة والشروط السابقة يمكن هى وحدها أن تسمح لنا باتخاذ مثل هذا القرار[١].

ولكن إذا كان من المستحيل أن نقرر ما إذا كان التجمع يسبق الجماعة أم العكس فما الذى جعل سارتر يدرسه أولاً ثم يعقب عليه بدراسة الجماعة؟ من أين جاءت أسبقية الدراسة أو أسبقية الترتيب المنطقى هذه..؟ يقول سارتر فى معرض إجابته عن هذه التساؤلات «إننا نضع الأسبقية المنطقية للتجمع لهذا السبب البسيط الآتى: وهو أن الجماعات تتكون – كما يعلمنا التاريخ – بوصفها تعينات وسلوباً للتجمعات، وبعبارة أخرى إنها تتجاوز التجمعات بمعنى أنها تسلبها وتحتفظ بها فى آن واحد. غير أننا لابد أن نلاحظ أن التجمع حتى عندما يكون ناتجاً من تفتيت الجماعة وتفككها فإنه لا يحتفظ منها بشئ – من حيث هو تجمع – سوى بنية ميتة ومتجمدة لا تستطيع أن تخفى هروب التسلسل[٢]. وعلينا أن نلاحظ كذلك أن الجماعة أياً كانت فإنها تحتوى فى

---

١ - Ibid; p. 384.

٢ - Sartre: critique, p. 384.

جوفها على مبررات وجودها ومبررات سقوطها من جديد في الوجود العاطل للحشد .. Rassemblement وهكذا نجد أن الجماعة تحمل في ذاتها معقوليتها . أما التجمع من حيث هو كذلك فهو على العكس وبدون فعل العوامل التي نبحث عنها لا يحتوى على أكثر تقدير سوى على إمكانية اتحاد تركيبي بين أعضائه . وأخيراً فإن ما يهمنا هنا في تاريخ يحكمه صراع الطبقات هو أن نبين انتقال الطبقات المضطهدة من حالة التجمع إلى البراكسيس الثورى للجماعة . وهذا ما يهمنا على وجه الخصوص ؛ لأن هذا الانتقال حدث في كل حالة بطريقة حقيقية وواقعية » .

٤٤٦ – الملاحظة الثانية التي يسوقها سارتر هي أنه من التسرع المبتسر أن ننظر إلى الطبقات المضطهدة على أنها جماعات . فلاشك أن تكوين الجماعة له شروط معقولة واضحة ، وسوف نحاول كما فعلنا بالنسبة للتجمع أن نتناول بالدرس جماعات سريعة الزوال – جماعات تتشكل بسرعة ثم نسير منها شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى الجماعة الأساسية في المجتمع وفي التاريخ .

ونحن إذا ما تساءلنا عن أصل الانقلاب الذى يمزق التجمع بواسطة وميض أو إشراقة بركسيس مشترك – لكانت الإجابة هي أن الحادث المحرك لأفراد أو كائنات حية تعتمد مخاطرتها وحركتها على معاناتها من الحاجة – الحادث المحرك لأولئك الأفراد هو الخطر على مستويات المادية كلها ، أعني سواء أكان خطر المجاعة أم خطر الإفلاس الذى يعني المجاعة . وبعبارة أخرى : لولا التوتر الأصلي للحاجة بوصفها ارتباطاً جوانياً بالطبيعة لما كان يمكن للتغير أن تقوم له قائمة . والعكس صحيح أيضاً ؛ فلا يوجد براكسيس مشرك في أى مستوى أياً كان وضعه لا ترتبط دلالاته التراجعية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بهذا التوتر الأول(١) .

---

١ – Ibid; p. 385.

والحق أن تغير البنية الاجتماعية من التجمع إلى الجماعة هو عملية معقدة؛ «ذلك لأن الواقع يتحدد فى حالة التجمع عن طريق استحالته، إذ أن معنى الواقع.. Realite هو بالضبط ما هو - من حيث المبدأ - ممنوع. ويحدث التحول عندما تصبح الاستحالة نفسها مستحيلة»[١]. ففى هذه اللحظات من لحظات الاختناق تصبح استحالة التغير هى استحالة الحياة نفسها، وتكون نتيجة ذلك المباشرة هى أن استحالة التغير تصبح هى نفسها موضوع التجاوز لكى تستمر الحياة[٢].

ونحن ها هنا نجد نفس الدائرية الجدلية التى صادفناها من قبل. فالجماعة تتكون انطلاقاً من الحاجة أو من خطر مشترك، وتتحد بهدف مشترك هو الذى يحدد براكسيسها المشترك، ولكن لا الحاجة ولا الهدف المشترك ولا البراكسيس يمكن أن تعرف الرابطة الاجتماعية إذا كانت هى نفسها لا تجعل من نفسها رابطة اجتماعية وهى تشعر بالحاجة الفردية لحاجة مشتركة وتشرع فى التوحيد الداخلى للتكامل المشترك بين أفرادها نحو أهداف مشتركة[٣].

وبمعنى آخر: الحاجة هى التى تربط الجماعة ومن أجلها تتكون، لكن هذه الحاجة نفسها لابد أن تكون «حاجة جماعية» أى لابد أن تكون هناك جماعة قد تكونت من قبل «إنه ما كان يمكن لهذه الجماعة أن تتكون بدون المجاعة ولكن كيف تتحدد المجاعة بأنها صراع مشترك ضد حاجة مشتركة؟ ولماذا لا يتنازع الأفراد كما تتنازع الكلاب على الغذاء ...؟»[٤].

٤٤٧ - ينبغى علينا ألا ننسى أن الموضوع المشترك بوصفه وحدة خارج ذاتها للمتعدد هو الذى ينتج الوحدة التسلسلية (كما سبق أن رأينا فى حالة

---

١ - Ibid; p. 384 - 5.
٢ - Sartre: critique, p. 385.
٣ - Ibid; p. 385.
٤ - Ibid; p.385.

طابور الأتوبيس، فالذى يوحدهم هنا هو الأتوبيس وكذلك الإذاعة والصحافة هى الموضوع المشترك لهذه الألوان من التجمعات أو الحشود) وعلى أساس هذا التحديد المزدوج تتأسس البنية التى تقاوم الجدل.. Anti - dialectique بنية التجمع أو الآخرية.. Alterite.

وإذا كان الموضوع نفسه هو الذى ينتج بوصفه رابطة الآخرية بين أفراد التجمع للبنية التسلسلية لكثرة الأفراد وتعددهم - وإذا كان هذا الموضوع يعتمد على خصائص أساسية وعلى الارتباط الأصلى بين الكل وبين كل فرد ، فإن مجموعة وسائل الإنتاج من حيث إنها يملكها الآخرون.. Les autres تقدم للبروليتار البنية الأصلية للتسلسل، «من حيث إن هذه المجموعة (أى مجموعة وسائل الإنتاج) تنتج نفسها بنفسها بوصفها مجموعة لا متعينة من الموضوعات التى إلحاحاتها تعكس نفسها كمطلب للطبقة البرجوازية بوصفها تسلسلية للآخر» [١]. وهكذا يوحد سارتر صراحة خصائص التسلسلية مع المجتمع الرأسمالى، بينما يجعل المجتمعات الاشتراكية والشيوعية هى الممثلة حقيقة للجماعة.

٤٤٨ - لكن كيف تتحول التسلسلية إلى جماعة..؟ ها هنا يقف سارتر طويلاً ليحلل الثورة الفرنسية التى وقعت أحداثها عام ١٧٨٩ فهى فى رأيه خير مثال يصور لنا دقائق عملية تحول التجمع أو الحشد إلى الجماعة[٢]. فلننظر ما الذى حدث فى شهر يوليو عام ١٧٨٩ فى باريس بصفة خاصة، مع ملاحظة أن اللحظة الأساسية الهامة فى انقلاب التجمع إلى جماعة هى إدراك أفراد التجمع لما فيهم من ضعف وعجز، وفى هذه اللحظة نفسها يتحول الضعف إلى قوة وينقلب العجز إلى بركان هادر يكتسح أمامه كل شئ.

---

١ - Ibid.

٢ - Sartre: critique, p. 386.

منذ ١٢ يوليو وشعب باريس فى حالة تمرد أو ثورة مسلحة حقيقية وهى ثورة مسلحة موجهة ضد السلطة. ولقد أدت إلى هذه الحالة مجموعة من الأسباب العميقة التى لم تكن تبلغ طبقات الشعب اللهم إلا فى صورة عجز مشترك (البرد - الجوع... إلخ) والكل يعانى من الاستسلام ذلك السلوك التسلسلى الذى يقدم نفسه بطريقة خاطئة على أنه فضيلة فردية.

وكانت الجمعية الوطنية التأسيسية قد تكونت بناء على مواصفات ملكية ومن حيث إنها مصرة على أن تبقى رغماً عن هذه المواصفات أو ضدها فإنها كانت تدل على التجمع العاطل عملياً للباريسيين بوصفهم يملكون واقعاً عملياً فى بعد براكسيس تجمعى [١]. طبقات الشعب الكادحة تعيش أذن فى حالة يحكمها قانون السلسة، فهى فى عزلة بعضها عن بعض وهى مستسلمة عاجزة عن أن تفعل شيئاً. والموضوع المشترك الذى يجعلها كذلك هو الحكومة «يا أيها الفرنسيون» «إن حكومتكم» ها هنا يرتد الحشد أو التجمع إلى قانون عجزه وضعفه وفرنسا كشمول تتحقق خارج نفسها بواسطة حكومتها» [٢]. ويشير ميرابو فى الجمعية الوطنية (ولكن سرعان ما يعرف الباريسيون خطبته) إلى أن ٣٥,٠٠٠ رجل موزعون بين باريس وفرساى وأنهم ينتظرون ٢٠,٠٠٠ رجل آخر. ويرد لويس السادس عشر على النواب قائلاً: «لابد لى من أن أستخدم سلطتى لكى أعيد النظام إلى العاصمة وتلك هى الأسباب التى حملتنى على أن أحشد فرقاً من الجيش حول باريس». وصباح الأحد ١٢ يوليو تشير باريس بنفسها إلى نفسها من داخل نفسها عن طريق الملصقات التى قام بها رجال الملك بلصقها فى الشوارع والتى تشير إلى أن القوات حول باريس مخصصة لحماية المدينة من قطاع الطريق. وهكذا فإننا نجد باريس كتوتر للعاطل عملياً

---

١ - Ibid.

٢ - Ibid; p. 387.

وكيان ثابت.. Exis للتجمع تتأسس ببراكسيس خارجي [1].

الحكومة إذن تريد أن ترد الجماهير إلى التسلسلية بعد أن انكشف ضعف الحشد أمام الأفراد، والرابطة التي تربط بين هؤلاء الأفراد تحت الأشكال الواقعية التي أخذتها هي رابطة الآخرية بوصفها كشفاً مباشراً لذات الفرد في الآخر، بحيث أصبح يرى أن الآخر هو ذاته نفسها، وأنه عن طريقه يستطيع أن يحقق غايات مشتركة.

والتقليد الذي يمارسه كل فرد منهم هو نفسه تجليات لهذه الآخرية شبه التبادلية. وبنية الآخرية هذه تتكون بواسطة فعل مصير مشترك . commun. Sort (من حيث إنهم هدف عملي للجيوش الملكية فهم هنا شمول تدمير من حيث إن الأفراد يعينهم انتماؤهم المتحد .. Identique لنفس المدينة). عن طريق التهديد بتدمير التسلسل - فالقوات الملكية بوصفها وحدة عملية تضفي على شمول الأفراد هذا السلب لكل واحد منهم ولكنه في نفس الوقت سلب ممكن للتسلسل. وهكذا فإنه في الحالة التي يكون فيها السلب لكل فرد وللجميع، والسلب الممكن والمقبل للآخر قائماً بين الحشد - فإن كل فرد في هذه الحالة يرى نفسه في الآخر وينمو الإحساس بالوحدة أو الاتحاد رغماً عن التعارض حتى يصلوا في النهاية إلى أن يكونوا جماعة محلية غاياتها مشتركة واعية بذاتها.

فكل واحد هنا يرى في نفسه تشميلاً لسكان باريس وذلك من خلال ضربة سيف أو طلقة بندقية تستأصله. وهذا الموقف هو ما يسميه بعض المفكرين - خطأ - باسم عدوى التقاليد. إن كل واحد في سلوكه يرى في الآخر مستقبله الخاص، ويكتشف فعله الحالي في فعل الآخر: إن معنى أن تقلد في الحركات التي لا تزال عاطلة هو أن يكتشف المرء نفسه من حيث إنه يفعل فعله

١ - Ibid.

الحالى فى الآخر[١].

٤٤٩ - اتحد الباريسيون ضد الخطر المشترك الذى تمثله الحكومة وقوات الملك، وكل فرد وجد نفسه مع جاره، حتى أن الآخرين توقفوا عن أن يحددوا سلوك الإنسان من الخارج بل أصبحوا بدلاً من ذلك يحددونه من الداخل بالطريقة التى يحدد بها كل إنسان سلوكه الخاص.

وبدلاً من أن ينظر الفرد إلى الآخرين على أنهم عقبات - كما كان يحدث فى حالة الحشد - فإن كل فرد من أهل باريس يجد نفسه مع الآخرين بحيث يمثل هو نفسه الموقف بإرادته الخاصة، وبحيث يصبح ما يخططه حرفياً هو نفسه ما يخططون وتصبح إرادته وإرادتهم شيئاً واحداً. أى أنه يحدث لون من ألوان الاندماج أو الانصهار. وهذه هى ما يسميها سارتر بالجماعة المنصهرة... Le groupe en fusion وليس هناك فرق فى هذه اللحظة بين الإيجابى (جماعة فى طريقها إلى التكوين) والسلبى (تسلسل فى طريقه إلى التفكك)[٢].

٤٥٠ - اللحظة الحرجة إذن فى الصراع من أجل تشكيل جماعة، هى اللحظة التى أنظر فيها إلى الآخرين - كل واحد منهم بوصفه ذاتاً أخرى، وهكذا يتحول الانفصال السابق فى الحشد إلى اتحاد فى الجماعة وتتحول السلبية والعزلة إلى انصهار وقوة، وتتكشف الحركة الجدلية التى تسير من التجمع إلى الجماعة. لكن المشكلة التى تواجه الجماعة طالما أنها لا هى وحدة عضوية ولا وحدة طبيعية - هى مشكلة بقائها، أعنى كيف تستمر فى الوجود وكيف تتجنب الانزلاق إلى التسلسل من جديد والعودة إلى ضعف التجمع . .. إن مخاطر انحلال الجماعة وخطر تفككها تكون بارزة جداً وحادة للغاية فى نفس اللحظة التى تتجاوز فيها هذه الجماعة الخطر المباشر الذى أظهرها إلى الوجود.

---

١ - Sartre: critique, p. 388.

٢ - Ibid.

والوسائل الأساسية التى تتخذها الجماعة لتجنب الانحلال والتفكك هى التعهد ...Assermentation وها هنا يظهر شكل جديد من أشكال الجماعة يعتمد على القسم أو العهد ..Le sevment وهو خطوة جديدة نحو تكامل الجماعة. «والعهد على أية حال ليس عقداً اجتماعياً بالمعنى الذى تحدث فيه روسو عن العقد الاجتماعى، وإنما هو الانتقال الضرورى من الصورة المباشرة للجماعة فى خطر التفكك والانحلال إلى شكل آخر منعكس لكنه دائم» (١). وعلى ذلك فإن العهد بوصفه اختراعاً عملياً للبراكسيس هو إثبات بواسطة ثالث (فلم تعد الحالة الاجتماعية أنا والآخر فحسب، بل أصبح هناك (ثالث) يَعمل على دوام الجماعة بوصفها سلباً للإمكان الدائم لتسلسلها. وبواسطة العهد تسعى الجماعة إلى أن تجعل من نفسها أداتها الخاصة ضد التسلسل الذى يهددها بالتفكك والانحلال (٢). وهكذا يجد الفرد نفسه وسط جماعة عهد فهو يولد بعد إعطاء عهدٍ أو قسم ..Assermente فاللغة التى أتحدث بها والأفكار الشائعة التى ألتقى بها.. الخ موجودة وأنا على «عهد» باستخدامها. وأن أفى بالتزامات الآخرين «وحقوقهم» على وحقهم فى معاقبتى إذا ما قصرت أو أهملت فى ذلك. والمصادقة على هذا التعهد أو هذا القسم هى باستمرار ما يسميه سارتر بالرعب..Terreur (٣). ومن ثم فإن أصل الرابطة التى تمسك بجماعة العهد..Group assermente هو الخوف..La peur وما يتشكل عن طريق مثل هذه الرابطة هو مجتمع حقيقى يرتبط بإخائية الخوف، ويقول سارتر إن تكون الجماعة لا يتأسس على إنسانيتنا وإنما هو يقوم على أساس إخائية الخوف هذه التى هى نفسها «بداية الإنسانية».

ومن الطبيعى أن يظهر هنا السؤال الآتى: لمن تكون السيادة فى مثل هذا

١ - Sartre: critique, p. 439.
٢ - Lang and Cooper: "Reaso and viloence p. 135.
٣ - Sartre: critique, p. 447.

المجتمع.؟ وعلى هذا السؤال يجيب سارتر بأنه على حين أنه لم يكن ثمة مكان للسيادة فى التجمع أو الحشد طالما أن كل فرد فيه عاجز شأنه شأن الآخر فإن الجماعة هى على العكس كل فرد فيها سيد، والنتيجة النهائية التى ينتهى إليها سارتر من ذلك كله هى أن الشعور التاريخى لجميع المجتمعات يدل على وجود تناقض أساسى بين السلاسل اللابشرية العاطلة وبين إخائية الجماعة وهذا التناقض هو محرك التاريخ.

ولكن المرء لا يستطيع أن يصف التجمعات التسلسلية أو الجماعات اللهم إلا بألفاظ ومصطلحات خاصة لأفراد وبالعلاقات القائمة بينهم وبين غيرهم من الأفراد الآخرين[١].

---

١ - M. Warnock: The philos. and Sartre p. 172.

خاتمة

«في اعتقادى أن
الجدل الهيجلى هو
الصورة الأساسية
لجميع ألوان
الجدل..».

«كارل ماركس»



أولاً: نقد وتقدير

٤٥١ - بعد هذه المرحلة الطويلة التي قطعناها في «تطور الجدل بعد هيجل» مبتدئين من أوكتاف هاملان، ومنتهين بجان بول سارتر- علينا أن نقف في النهاية لنسأل أنفسنا ثلاثة أسئلة هي على النحو التالي:

أولاً: كيف يمكن أن نقيم تطور الجدل بعد هيجل..؟ وما أوجه النقد والتقدير التي يمكن أن نجدها في مسار الجدل بعد هيجل..؟

ثانياً: ما هي العناصر الأساسية في تكوين العقل الجدلي؟ أو ما الجدل بصفة عامة...؟

وثالثاً: ما الذي يمكن أن نستفيده من هذه الدراسة..؟ وبمعنى آخر: هل نحن بحاجة في مجتمعنا العربي إلى هذا العقل الجدلي..؟

ولهذا فسوف تنقسم هذه الخاتمة إلى ثلاثة أقسام تبعاً للإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة: نناقش في القسم الأول النقد الذي يمكن أو يوجه إلى الفلاسفة الذين عرضنا لهم، ثم نعرض في القسم الثاني ما نعتقد أنه عناصر أساسية للعقل الجدلي، وأخيراً نناقش مدى حاجتنا إلى الجدل.

٤٥٢ - لو أننا بدأنا بالكتاب الأول: فما هو موقفنا من هاملان..؟ وكيف ننظر إلى محاولته الجدلية..؟ ليس ثمة ما يدعو إلى مناقشة المحاولة بكل تفاصيلها بل يكفي أن نلقي الضوء على ما فيه من أخطاء أساسية تشمل البداية والنهاية في آن واحد. لقد بدأها هاملان من مقولة العلاقة ظناً منه أنها المقولة الأساسية أو حجر الزاوية في بناء المذهب المترابط الذي يريد أن يضعه، أما الوجود، أعني البداية التي بدأ منها الجدل الهيجلي فهو يمكن أن يكون نهاية في نسق عن الأشياء، أعني نهاية المذهب أو المقولات لا بدايتها. وأسرع تلامذة الفيلسوف الفرنسي بالوقوف إلى جانب أستاذهم - فقد أخطأ هيجل وأصاب

هاملان كما يقول لنا بارودى وغيره من الفلاسفة الذين تحمسوا بشكل فيه الكثير من الإسراف والمبالغة حتى قال قائل منهم إن الجدل لم يجد صورته الدقيقة إلا عند هاملان حتى بغير استثناء لهيجل! يقول أغسطين سيمات: «إننا نعتقد أن القانون الثلاثى لم يجد عند هيجل ولا عند واحد من تلاميذه ممن يتحدثون اللسان الألمانى - صورته الأكثر دقة وتطبيقه الأكثر توفيقاً وسداداً، وإنما وجدها عند أحد الفلاسفة الجدليين الفرنسيين الذى تجاهله - فيما يبدو - كثير من تلامذة هيجل وكثير من مؤرخى الهيجلية على السواء. أو كتاف هاملان المولد عام ١٨٥٦ والمتوفى عام ١٩٠٧ وهو الذى استلهمناه فى أبحاثنا»[1]. بمثل هذه المبالغة نظر تلامذة هاملان إلى أستاذهم. غير أننا نرى رأياً مخالفاً؛ إذ يبدو لى أن هاملان أخطأ فى البداية وفى النهاية على السواء، كما كشف فيما بين البداية والنهاية عن ضروب كثيرة من التعسف والتصنع والافتعال. إن البداية الهيجلية بالوجود - فيما يبدو - كانت أكثر توفيقاً واتفاقاً مع العقل؛ فالوجود هو أعم التصورات وأكثرها شمولاً، وهو لهذا أولها فعلاً، وهو أيضاً النهاية التى يرتكز عليها الجدل على اعتبار أننا نقوم فى ميدان الجدل الهيجلى بعملين فى وقت واحد هما: التحليل والتركيب. أما البداية فى جدل هاملان فما الذى يبررها..؟ يقول بارودى «إن الوجود نفسه لا يمكن أن يدرك إلا فى تقابله مع اللاوجود..» (قارن فقرة ٢٠ فيما سبق). وهذا حق لكنه لا يكشف لنا إلا عن حقيقة هيجلية أساسية هى أن الوجود واللاوجود يرتبطان برباط لا ينفصم، ولو أنك أكدت الوجود فإنك تؤكد أيضاً اللاوجود والعكس صحيح أيضاً ولكنه لا يبرهن على أن المقولة الأولى فى سلسلة المقولات الجدلية لابد أن تكون هى مقولة العلاقة. ونود أن نسأل بارودى: أصحيح أن هاملان لم يبدأ بالوجود الهيجلى..؟ فى اعتقادى أن هذا هو بالضبط ما فعله الفيلسوف الفرنسى دون أن يدرى؛ وإلا فبماذا نفسر فكرة «الوضع» التى تبدأ بها مقولة

---

١ - A. Sesmat: op. cit. P. 280.

العلاقة ذاتها إن لم نقل أنها الوجود الهيجلى..؟ ألم يكن هيجل يقصد بالوجود أيضاً مجرد «الوضع» أو الإيجاب..؟ وماذا نقول عن «اللاوضع» أو النقيض الهاملانى إن لم يكن هو «السلب» الهيجلى..؟ ولست أدرى كيف يمكن لنا أن نفكر فى «وضع» العلاقة إن لم نقصد بذلك «وجود» العلاقة، أو أن نتحدث عن النقيض إن لم تكن تعنى «سلب» هذا الوجود بمعنى ما من المعانى.

٤٥٣ - البداية إذن فى جدل هاملان ليست صلبة كما اعتقد هو وكما اعتقد تلاميذه من بعده، لكنها يمكن أن تنهار لو تأملناها قليلاً ولو قارنا بينها وبين البداية الهيجلية الراسخة؛ «لقد اعتقد هاملان أنه تحرر من الأنطولوجيا الهيجلية حين أعطى لنفسه الحق فى بداية جديدة للجدل هى العلاقة بدلاً من الوجود مع أن هيجل لم يتحدث عن الوجود الهيجلى إلا لكى يفجره بمساعدة مبدأ التناقض ويستخرج منه النسبية الجذرية»[1]. أى أن هيجل لم يكن غافلاً عما فى الكون من شبكة هائلة من العلاقات، لكن قبل أن تكون للشئ علاقة فلابد أن يكون شيئاً أولاً، لابد أن يكون موجوداً، اللهم إلا إذا تصورنا أن هذه العلاقة نفسها وجود، وحتى فى هذه الحالة نكون قد بدأنا أيضاً بالوجود أولاً. والحق أن هيجل كان أكثر عمقاً حين جعل العلاقة خاصية من خصائص الماهية (القسم الثانى من منطقه) على اعتبار أن العلاقة لا يمكن قط أن تكون مباشرة، وأن ما يظهر لى فى البداية هو شئ معين، لكن معرفتى بأن له علاقة هى غوص وراء ماهيته، هى تجاوز لهذا الشئ بحيث أذهب فيما وراء الظاهر لأقف على ارتباطه بالأشياء الأخرى.

٤٥٤ - ما يقال عن البداية فى جدل هاملان يقال أيضاً عن النهاية؛ فالجدل عنده ينتهى بمقولة الشخص التى هى مركب من الأنا واللاأنا ولا يكون لهذين العنصرين إلا وجود بمعزل عن هذا المركب، غير أننا فى الواقع لا نعرف من هو هذا الشخص الذى يحدثنا عنه هاملان..؟ هل هو الإنسان..؟ أم الله..؟

---

١ - H. Sérouya: op. cit: P. 141.

أم العالم..؟ «نقطة الضعف عند هاملان إنما تكمن فى الفصل الأخير حيث تجد الحركة الجدلية تمامها فى مركب السببية والغائية، وأعنى به فكرة الشخصية.. فالمرء لا يستطيع أن يتصور كيف يمكن لهذا النسق الفعال أن يكون «الشخص الواعى الحى» بدلاً مثلاً من أن نطلق عليه اسم العالم أو الكون أو ببساطة أكثر الكائن الحى..؟ فهذا ما يبدو أنه لا برهان له عليه» (١).

ولهذا فقد شن ليون برونشفيك حملة عنيفة على جدل هاملان بأسره؛ لأن المهم كما يقول «ليس جمال التخطيط بل صلابة البرهان» (٢).

٤٥٥ - تلك هى البداية والنهاية عند هاملان فما الذى نجده فى الوسط..؟ نجد ألواناً لا حصر لها من التعسف والتكلف والافتعال؛ فمعظم الثلاثيات يغلب عليها التصنع إذ فى استطاعة المرء أن يربط كما فعل بين أى فكرتين فى فكرة ثالثة ، ولهذا فإن برونشفيك يسوق هذا المثال الساخر الذى ينتهى بثلاثية مفتعلة ليسخر به من طريق السير الثلاثية المتكلفة عند هاملان: «لقد برع الهنود الحمر هم أيضاً فى فن الجدل، أعنى فى فن البرهان لصالح جنسهم. فهم يقولون لنا إن الله وضع الصلصال فى النار لكى يخلق الإنسان وفى «الخبزة» الأولى لم يكن الإنسان قد أصبح ناضجاً بعد ما فيه الكفاية. لقد كانت تلك «الخبزة» هى «القضية»، أو الرجل الأبيض. أما فى المحاولة الثانية فقد احترق الإنسان، ومن ثم ظهر النقيض أو الرجل الزنجى وفى «الخبزة» الثالثة نضج الإنسان بطريقة هادئة فجاء الإنسان الثالث أو المركب وهم الهنود الحمر أنفسهم» (٣). وعلى الرغم مما فى هذا المثال من سخرية لاذعة فإنه يصور فى الواقع ما فى محاولة هاملان من شطط وتعسف، ولهذا فإن أوغسطين سيمات - التلميذ المخلص والمتحمس لهاملان - لا يوافق على بقية المقولات التى تلت

---

١ - E. Bréhier: op cit. P. 1063.
٢ - Cité par H. Sérouya op. cit: P. 141.
٣ - Ibid; (note 1).

«القواعد الخمس الأولى للبناء الهاملانى..» ويقترح أن يكون السير هكذا: «الحركة فى مقابل الاستقرار، والقوة فى مقابل التأرجح، والتمايز فى مقابل التنظيم العضوى، والتمثل فى مقابل النباتية، والإحساس فى المقابل الحيوانية.. إلخ»[١]. ويمكن للمرء أن يسأل نفسه: ولم لا..؟ أليست هذه التقابلات كلها مثلثات جديدة..؟ والإجابة بالطبع بالإيجاب، لأن هذه وتلك بناءات تعسفية متكلفة.

٤٥٦ - بقى أن نشير إلى نقطتين بخصوص المنهج عند هاملان: الأولى يشترك فيها مع مكتجارت وهى: هجومه العنيف على التجربة وعلى المنهج التجريبى، ولست أدرى كيف كان يمكن له أن يصل إلى المقولات التى حدثنا عنها عن طريق آخر غير طريق التجربة. .؟ إن هجومه على التجربة وعلى المنهج التجريبى كان سبباً من الأسباب التى دفعته إلى التصنع والتكلف، صحيح أن المقولات التى ذكرناها كلها مستمدة فى النهاية من التجربة عن وعى أو بغير وعى - لكنه لاعتقاده أنه يفكر تفكيراً قبلياً خالصاً ترك التجربة جانباً وراح يتأمل المقولات التى ذكرها أستاذه «شارل رنوفييه» ولهذا قال بربييه بحق: «إن مقولات هاملان ولدت من التفكير فى قائمة المقولات عند رنوفييه، وإنْ عكس فى ترتيب بعض هذه المقولات: كما هى الحال فى الزمان والمكان»[٢].

أما النقطه الثانيه التى نود أن نشير إليها فيما يتعلق بالمنهج عند هاملان فهى: مهاجمته العنيفة المستمرة للمنهج التحليلى وللطريقة التحليلية، صحيح أن الجدل يرتبط بالتركيب وبالتشميل وبالصيغة الكلية البنائية، لكن ذلك لا يعنى على الإطلاق أنه يستبعد التحليل، وهل يمكن أن يكون هناك تركيب إلا لعناصر منفصلة؟ أعنى: هل يمكن أن يكون هناك تركيب دون أن يسبقه تحليل..؟ والعكس أيضاً. التحليل هو تحليل لشىء مركب، فالتحليل والتركيب

١ - A. Sesmat: op. cit. P. 286.

٢ - E. Bréhier op: cit, and H. Sérouya: cit: P. 139.

عاملان أساسيان لا ينفصلان من عوامل العقل الجدلى، ولهذا فقد كان هيجل رائعاً حين حدثنا عن التحليل والتحديد والانفصال وغيرها من العمليات التى يقوم بها الفهم الذى هو نفسه خطوة من خطوات العقل الجدلى.

٤٥٧–لكن: هل يعنى ذلك أن محاولة هاملان فاشلة من ألفها إلى يائها. . ؟ ألم يأت الفيلسوف الفرنسى بجديد يستحق الذكر. . ؟ فى اعتقادى أن أروع ما جاء به هاملان هو فكرته عن التقابل، وهى فى الوقت ذاته قلب منهجه الجدلى، لقد ألقى هذا الفيلسوف الجدلى ضوءاً قوياً وساطعاً على مركز الجدل، وأصلح من نقطة الضعف التى كانت مثار هجمات عنيفة من جانب الخصوم، وأعنى بها فكرة التناقض، لقد أوضح هاملان بما لا يدع مجالاً للشك أن التناقض ليس هو الفكرة الأساسية اللازمة للجدل، وإنما الفكرة التى لا يمكن أن تقوم له قائمة بدونها هى فكرة التقابل: لك أن تقول إنه تقابل بالتضاد أو بالآخرية، أو بالتضايف.. إلخ. لكن لابد أن تسلم مع هاملان بأن «التناقض انفجار للروح أو تمزق لها» على حد التعبير الجميل الذى يحب تلميذه «لوسين» أن يستخدمه، ولو أن «بوبر» قرأ هاملان – إذن – لعرف أن من الجدليين من يعتقد أن التناقض ليس ضرورة للجدل، ولعرف بالتالى أن الجدل لا يعنى أن تقول أى شئ بغير رقيب ولا حسيب، وكيف يمكن أن يكون هناك حساب أو مراجعة لشخص يؤمن بأن الصحيح أن تقول قولاً متناقضاً، أعنى ألا تقول إلا لغواً.

٤٥٨ – بل إن مكتجارت – وهو من أخلص المخلصين لفكر هيجل – لم يفسر التناقض الهيجلى على نحو ما فسره «بوبر» – كلا – ولم يذهب إلى أن الانتقالات فى مذهبه ستكون بين متناقضات. إن الحقيقة عند مكتجارت كما هى عند هيجل، لا تتألف من متناقضات بل من عناصر لو انفصلت لتناقضت[1]. ومن هنا فإن مكتجارت كشف عن تلك الحقيقة التى كشف عنها هاملان، وهى أن

---

١ - Studies in Hegelian dialectic P. 10.

التناقض ليس قلب الجدل ومركزه كما تصور خصوم الجدل، يقول: «إننا سوف ننتقل، لا عن طريق التناقض الذى يتضمن تقرير صدق الخاصية الأولى، بل بواسطة التناقض بين تقرير صدق الأولى وإنكار صدق الثانية» (فقرة ٦٩ فيما سبق).

كما أننا لابد أن نسجل لمكتجارت أيضاً قوله إن السير الثلاثى ليس ضرورياً للجدل وابتعاده عن التكلف والتعسف الذى يؤدى إليه اعتقاد الفيلسوف الجدلى أنه لابد أن يسير فى طريق ثلاثى ولابد لهذا أن يبحث باستمرار عن مركب يجمع بين الفكرتين المتقابلتين، والواقع أن فكرة المثلث التى ألصقت بهيجل لم تكن من اختراعه وإنما هى أساساً من اختراع فشته، وهو وإن كان يسير عليها فى بعض الأحيان إلا أنه لا يلزم نفسه بمتابعتها على الدوام، ولهذا فنحن نجد الطريق الجدلى يتحول عنده إلى طريق ثنائى أحياناً ورباعى أحياناً أخرى.

ونسجل لمكتجارت أيضاً نقطة ثالثة هى أنه بيَّن لنا أن السير الجدلى لا يصب فى قالب واحد ولا يسير فى خط مستقيم لا يحيد عنه على الإطلاق؛ فهو حين يصل إلى استنباط الجوهر - على سبيل المثال - يسأل نفسه: ألم يكن من الممكن أن نصل إلى الجوهر بطريقة أخرى، ويجيب بالإيجاب «غير أن ذلك لا يقدح فى خط السير الذى سرنا فيه» (فقرة ٨٥) ومعنى ذلك أنه يشير إلى أن هناك طرقاً بديلة وليس ثمة طريق مقدس واحد، مادامت الفكرة تشع أضواء كثيرة وعلاقات متعددة بغيرها من الأفكار. والحق أن جدل استنباط التصورات، التى تمثل خصائص الوجود عند مكتجارت هو قطعة نافذة وذكية فى قلب المنطق الحديث، إنه الجدل كمنهج لتوضيح الأفكار، أو هو الجدل ذو الماهية العلائقية كما سبق أن ذكرنا (فقرة ١١٠). وهذا أيضاً يبين لنا مدى الإجحاف فى حكم بوبر حين يقول: «إن الجدل لا علاقة له بالمنطق»!

٤٥٩ - لكننا نأخذ على مكتجارت أولاً: هجومه العنيف على التجربة والمنهج التجريبى؛ إذ لا شك أن جميع التصورات التى ذكرها مستمدة أساساً

من التجربة، ولا يمكن أن يقال إن مكتجارت فى النهاية يُصنف أفكاراً أو تصورات عقلية خالصة، حسب عموميتها أو أسبقيتها المنطقية، فالعمومية هنا لا تعنى شيئاً سوى عدد الماصدقات التى تندرج تحت هذا التصور أو ذاك، وهى كلها لا يمكن معرفتها إلا عن طريق التجربة، وهو نفسه لم يستطع أن يتخلص تماماً من التجربة فذهب إلى أنه يعتمد عليها فى مقدمتين اثنتين فحسب، لكن من الواضح أنه يعتمد عليها فى قضايا أكثر من ذلك بكثير، ولقد سبق أن ذكرنا بعضها فى ثنايا هذا البحث.

والواقع أن هذا يكشف لنا، مرة أخرى، عن أصالة الجدل الهيجلى؛ وذلك لأن هيجل يحذرنا باستمرار من التجرد، ويقول لنا دائماً: «إن المنطق وحده تجريد أجوف لا يمثل إلا وجهة نظر أحادية الجانب؛ فالحقيقة دائماً عينية» وهو لهذا يذهب إلى أن الجدل يتألف من الاستقراء والاستنباط فى آن معاً، أو التحليل والتركيب فى وقت واحد.

ولقد أدى به بعده عن التجربة إلى الاعتقاد بأن الكيفيات، والعلاقات، وبقية التصورات التى ذكرها هى موجودات قائمة بذاتها، ولعل هذا ما دعا «رودلف ميتس» إلى القول بأن تفكيره مجرد أكثر بكثير من تفكير هيجل الذى يصفه بالعينية: «الفارق الأساسى بين تفكير هيجل وتفكير مكتجارت هو أن الأول عينى مشبع بالتجربة بينما الثانى مجرد بعيد عن التجربة. فقد كان مكتجارت حريصاً على أن يحتفظ لتحديداته الصورية بنقائها الأول الذى لا تشوبه أية شائبة من المادة التجريبية، ومن الطبيعى أنه لم يستطع أن يحقق هذا الهدف على طول الخط»[1].

٤٦٠ - إذا كان سير الجدل عند هاملان ومكتجارت يعبِّر عن جفاف مجرد لا حد له، حتى ليصدق عليه ما قاله برادلى عن جدل هيجل من أنه «رقصات لأشباح آتية من العالم الآخر» - أقول: كنا نصادف فى البابين الأول

---

١ - الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام - المجلد الأول ص ٤٥٨ ترجمة الدكتور فؤاد زكريا.

والثانى من الكتاب الأول مثل هذا التجريد الخانق، فإننا نحس مع المركب العينى عند لافل بأول نسمة ندية، فلم يكن لافل يحتقر العالم أو ينأى بنفسه عن التجربة، وإنما هو على العكس يحدثنا عن الأنا فى قلب العالم، أو عن الذات عندما تنغرس فى قلب الموضوع ولا حياة لها خارجه، كما أن الموضوع لا يكون موضوعاً إلا بالنسبة لذات، وها هنا نجد لافل ببراعة ونفاذ - يحلل هذه «المشاركة» أو هذه الوحدة الجدلية بين الأنا والعالم، وما ينفك يغزل أو يجدل تصورات الأنا والعالم معاً، فينتقل من تصور الامتداد (وهو تصور خاص بالعالم الخارجى) إلى تصور الديمومة (وهى تصور خاص بالعالم الداخلى) ومن تصور الحركة (وهو تصور خاص بالعالم الخارجى) إلى تصور القوة (وهو تصور خاص بالعالم الداخلى) .. إلخ، ثم يكشف لنا فى جدل الحواس كيف تتداخل الأنا مع العالم، وكيف تمثل الحواس نوافذ تطل منها على العالم وينفذ منها العالم إلينا. وهذه الحواس هى نفسها تنقسم إلى مجموعتين متقابلتين: الحواس الخارجية، والحواس الداخلية. وداخل كل مجموعة نجد هذا الالتقاء بين الإنسان والعالم: فالبصر يعطينا السطوح والمساحات، وهو لهذا حاسة المكان، أعنى أنه أقرب إلى العالم الخارجى، أما السمع فهو يعطينا الصوت الذى يملأ الديمومة، إنه أقرب إلى العالم الداخلى، أما الشم والذوق فهما يمهدان للانتقال إلى الحواس الداخلية، وإن كان فيها نفس التقابل السابق: فالذوق يسمح لنا بأن نعترف على الامتداد الداخلى للأجسام، فهو أقرب إلى البصر، أعنى إلى العالم، أما الشم فهو ينفذ إلى «إيقاع» حياة الأجسام ذاتها، ومن هنا كان أقرب إلى السمع، أعنى إلى العالم الداخلى، أما اللمس فهو الحد الفاصل بين الحواس الخارجية والداخلية، ولذلك لا ينحصر فى مكان معين، لكنه ينتشر على سطح الجلد كله.. إلخ. وهكذا أوضح لنا لافل أن الجدل لا يتعلق بالأفكار المجردة وحدها، وإنما هو يمكن أن يعالج اللقاء الحى بين الإنسان والعالم.

٤٦١ - لكننا نأخذ على «لافل» أن يصف هذا الجدل بأنه منهج تحليلى فحسب ويقع فى نفس الخطأ - ولكن بطريقة مضادة - الذى وقع فيه هاملان. إن

التـركـيـب عـامل أسـاسـى فى الجـدل، ولا يمـكن أن يكـون هناك جـدل بغـيـر تركيب .والواقع أن ما فعله لافل بالفـعل هو أنه حلل «صورة كلية» موجودة، أو أنه حلل مـركـبـاً قـائمـاً بين الإنسـان والعـالم، ومـاذا عـسى أن تكون عـمليـة المشاركة التى لا يمل لافل من الحديث عنها إن لم تكن صورة تركيبية للإنسان والعـالم..؟ ومـاذا يمكن أن يكون فعل المشـاركـة الذى يحـدثنا عنـه لافل إن لم يكن فعل تركيب أساساً؟ أليس فى استطاعتنا أن نقول إن لافل يقترب فى فعل المـشـاركة من سارتر فى فـعل التشـميل؟ وإذا كـان جدل المحسـوس هو غزل لتـصورات الأنا والعـالـم، أو ذهاب وإياب بين الذات والمـوضع، فكيف يـمكن أن يعتبر بعد ذلك منهجاً تحليلياً خالصاً..؟

٤٦٢ - فى الكتـاب الثانى - جدل الطبيعة - لا نريد أن نقف طويلاً عند الربط بين المـادة والجدل؛ فهو أمـر ظاهر البطلان وقد عرضنا لتفنيده فى حينه، كمـا أخذ سارتر وغيره من الوجوديين الفرنسيين على عاتقه دحض مزاعمه ما يقرب من عشـرين عاماً، فضلاً عن أننا ناقشناه فى مكان آخر وانتـهينا إلى أن جدل الطبيعة لا يقبله إلا فيلسوف هيجلى، أعنى فيلسوفاً مثالياً يتصور العالم على أنه روح أو يتـضـمن - بـشكل ما - خـصائص الوعى والروح ؛ لأن القول بـوجود «صـراع» بين الأضـداد «الكامنة فى جـوف الأشـيـاء» لا يكون له مـعنى إلا فى حـالة واحـدة فقط هى: التـسليم - ولو بـطريقـة ضـمنيـة - بوجود لـون من ألوان الوعى فى الطبيـعة. فضلاً عن أن الصراع والتناقض والتضـاد.. إلخ لا تـستـقيم إلا مع الفكر أو الروح فحسب، لكنها تخلو من المـعنى لو ألصقت بالطبيـعة المـادية، أضف إلى ذلك أن القول بأن الطبيعة تسير من البسيط إلى المركب أو من الأدنى إلى الأعلى يعنى القول بوجود غاية تسعى الطبيعة إلى تحقيقها.. إلخ.

٤٦٣ - لكنا نريد فى هذا الكتاب الثانى أن نقف قليلاً عند بشلار؛ إذ لا شك أنهـا المـحاولـة الكبرى فى ميدان البحث عن جدل للطبيـعة. فإذا كـان إنجلز يقول لنا إن فلسفة الطبيعة قد انتهت إلى الأبد، وأننا لابد أن نسعى إلى أن يحل محلها جدل للطبيعة، فإن بشلار يوافق - ضمناً - على هذه القضية، لكن ما يحل

عنده محل فلسفة الطبيعة هو «فلسفة العلوم» وهى الفلسفة المفتوحة أو الفلسفة العملية الجدلية بمعناها الدقيق والواضح. ولاشك أن بشلار كان رائعاً للغاية، فقد كشف لنا عن الكثير من الحقائق الأساسية عن الجدل فى ميدان العلوم الطبيعية. فبشلار يخبرنا - مثلاً - أن استخدام الفكر الجدلى فى ميدان العلوم لا يعنى قط أن يحل الفيلسوف محل العالم، أو نجعل من الجدل منهجاً تجريبياً يسير عليه العلماء فى دراستهم للطبيعة أو حتى يسترشدون به فى دراستهم للظواهر الطبيعة. إن الجدل العلمى لا علاقة له بظواهر الكون المادية، وإنما هو يدرس الأفكار والمفاهيم والتصورات العلمية وحدها، وهو فى ذلك أشبه ما يكون بمناهج فلاسفة التحليل المعاصرين الذين يحللون الأفكار العلمية ويتركون للعلماء مهمة البحث فى ظواهر الطبيعة. ويعطينا بشلار على ذلك مثالا هو «النسبية»، فهى بوصفها فكراً جدلياً لم تنشأ من تأمل شكل العالم أو النظر فى ظواهر علم الفلك، لكنها نشأت حين تأملنا التصورات الأولى، أعنى حين وضعت الأفكار العلمية «الواضحة» موضع الشك، وحين جعلت للأفكار البسيطة وظيفة مزدوجة: خذ مثلاً فكرة التآنى (التزامن) .. Simultaneite تجد أنها فكرة واضحة وبسيطة، بل هى من أكثر الأفكار وضوحاً ومباشرة وبساطة: فها هى عربات القطار تتحرك كلها فى وقت واحد، وها هى القضبان متوازية، وهكذا نجد حقيقة مزدوجة توضح لنا فى آن معاً فكرتى: التوازى والتآنى. ومع ذلك فقد هاجمت هندسة لوباتشفسكى بدائية فكرة التوازى - فعالم الطبيعة المعاصر يطلب منا أن نربط بين الفكرة الخالصة للتآنى وبين التجربة التى ينبغى أن تبرهن على تآنى حادثتين، ومن هذا المطلب الغريب ولدت النسبية [١].

٤٦٤ - ينبهنا بشلار، إذن، إلى أن الجدل العلمى لا يعنى بدراسة ظواهر الكون، وإنما يهتم بالأفكار العلمية، كما ينبهنا إلى حقيقة أخرى أساسية وهى أن العلم والتصورات العلمية كانت حتى بداية القرن العشرن ترتكز على العقل

---

١ - G. Bachelard: Le nouvel esprit scientifique P; 43.

الكلاسيكي أو التحليلي.. إلخ، أعني العقل الذي يعتمد على منطق أرسطو، ومعنى ذلك أن العلم المعاصر هو وحده العلم الجدلي، ومن ثم لا يُعَدّ كل كشف علمي مرحلة من مراحل الجدل، اللهم إلا بقدر ما يعد الفهم مرحلة من مراحل الجدل. فليست الروح العلمية طوال تاريخها جدلية، كلا. إن بشلار هو الذي يسعى إلى تجديد هذه الروح «فإذا كان العلم قد تطور، فإن على العقل أن يتطور كذلك، وإذا كان العلم قد أصبح يواجهنا اليوم بما يبدو مناقضاً لقواعد العقل، فإن على العقل أن يغير قواعده وأن يخضع للعلم[١] «والفكر العلمي بدوره إذا استطاع أن يلعب على حدين متعارضين: كالإقليدي واللاإقليدي على سبيل المثال فإنه يكون بذلك قد دخل في نطاق التجديد»[٢]. و«النظريات التي تحدثنا عن عقل ثابت لا يتغير ليست إلا فلسفة من الفلسفات ولّى عصرها»[٣].

٤٦٥ - مَحْمَدَةٌ أخرى نذكرها للجدل العلمي عند بشلار وهي أنه أطلعنا على أن الخطأ جزء لا يتجزأ من الحقيقة: لقد كان الخطأ معروفاً قبل بشلار على أنه حادث عرضي مؤسف وهو نتيجة تسرع وخلط - كما يقول «موريس كانجليم.. M. Canguilhemm» على حين كان ينظر إلى الجهل على أنه اللاعلم أو عدم وجود معرفة، ولم يؤكد فيلسوف قط من قبل كما فعل بشلار على أن الروح هي أولاً قدرة خالصة على الخطأ وأن الخطأ له وظيفة إيجابية في تكوين المعرفة وأن الجهل ليس لوناً من النقص أو الغياب وإنما هو بنية وحيوية الغريزة[٤]. ويقول بشلار في هذا المعنى: «إن المعرفة عند العالم تخرج من الجهل كما يخرج النور من الظلمة» فالعالم لا يدري أن الجهل هو نسيج من الأخطاء الموضوعية المتماسكة الصلبة، وهو لا يضع في اعتباره أن الظلمات

---

١ - G. Bachelard: La philosphie du Non P. 144.

٢ - G. Bachelard: Le nouvel esprit: P.7.

٣ - G. Bachelrad: La philosphie du Non P. 145.

٤ - Hommage a Bachelard: P. 6.

الروحية لها بنية، وأن كل تجربة موضوعية صحيحة فى هذه الحالة ينبغى باستمرار أن تحدد تصميماً لخطأ ذاتى »[1].

٤٦٦ – هذه كلها حسنات نذكرها لبشلار، لكنا لا نريد أن نغالى فى تقدير بشلار كما فعل بعض الباحثين الذين يرحبون بالجدل العلمى ترحيباً كبيراً لكنهم فى الوقت ذاته يصفون الجدل الهيجلى والجدل عند سارتر بأنه كارثة « على الفكر المعاصر » ومنهم مثلاً « ريموندرييه » الذى يذهب إلى أن بشلار « وجونست » وغيرهما من دعاة الجدل العلمى ينتقدان بعمق المذهب العقلى الدجماطيقى باسم فلسفة مفتوحة وباسم علم تُجْبَر منه التجربة بغير انقطاع على مراجعة المبادئ والبديهيات والمسلمات التى يقال إنها عقلية. وهما يكتشفان فيها مصادرات تعسفية. لكن من المعروف أن هذا الجدل لا علاقة له بالجدل للتاريخىّ النزعة ذى النمط الهيجلى. إن هذا الجدل موجود هو نفسه فى أطرافه المتعارضة، مادامت التجارب الجديدة هى التى تخلق فى العلوم « موقفاً جديداً » ومضطرباً دون أن يكون فى نفس الوقت عبارة عن لحظة جديدة تناقض اللحظة السابقة، وهذه التجارب الجديدة ترغمنا على إعادة صهر مستمر – لكن ليس علم البصريات Optique هو عند بروى Broglie المركب الجدلى للقضية عند نيوتن والنقيض عند يونج Young، ومن ناحية أخرى فإن ممارسة ملكة التصحيح ليست عملية بغير غاية ولا هدف سوى أنها تمتلك قيمة خاصة فى ذاتها، وإنما الممارسة هى فى خدمة متطلبات دقة أعلى[2]. وينتهى ريمون رييه فى هذا المقال إلى نتيجة غريبة حيث يقول: « إن الجدل الهيجلى اكتسب مركزاً مرموقاً بغير وجه حق، بسبب ما يوجد من جدل (بالمعنى الحرفى الأصلى لهذه الكلمة) فى الذهاب والإياب الذى لا ينقطع من التجربة إلى المبادئ، وهى السمة التى يتسم بها المنهج العلمى »[3]! فهل يمكن أن يكون هناك خلط أكثر

١ - La philosphie du Non P.8.

٢ - R. Ruyer: le muthe de la raison raison dialectique P. 12.

٣ - Ibid.

من هذا..؟ وماذا نقول فى مفكر يخبرنا أن الجدل العلمى هو الذى روّج للجدل الهيجلى ومكّن له فى الأرض حتى احتل مركزاً مرموقاً؟ علينا أن نرجئ الإجابة عن هذا السؤال حتى نذكر المحاور الأساسية التى يرتكز عليها جدل بشلار- وقد لخصها « موريس كانجيلم » فى ثلاثة محاور على النحو التالى [1]:

١ - الأولوية النظرية للخطأ : « فالحقيقة لا يكون لها معناها كاملاً إلا فى نهاية نقاش خلافى.. Polemique؛ فليس ثمة حقيقة أولى، وإنما هناك أخطاء أولى فحسب..» و« حقيقة تقوم على أساس الخطأ، هذا هو شكل التفكير العلمى ».

٢ - التقليل من أهمية الحدس « فالحدوس نافعة تخدمنا فى أن تتحطم وتنتهى ». وهى فكرة كما يقول كانجليم ترتكز على صيغتين :

(أ) فى جميع الظروف ينبغى للمباشر أن يستسلم وأن يتنازل عن مكانه للمبنى.. Construit

(ب) كل ما هو معطى ينبغى أن نجده من جديد على أنه نتيجة.

٣ - والمحور الثالث خاص بوضع الموضوع بوصفه منظوراً لأفكار متعدّدة.

والآن، ألسنا نجد بين الجدل الهيجلى والجدل العلمى وشائج قربى وصلات رحم؟ أليس الخطأ الذى تحدث عنه بشلار يقترب من السلب الجزئى الذى تحدث عنه هيجل؟ ومن ذا الذى يستطيع أن ينكر الصلة الوثيقة التى تربط بين ما قاله بشلار - فى المحور الثانى - من أن المباشر ينبغى أن يستسلم للمبنى، بما قاله هيجل مراراً من أن المباشر يرتبط بالمتوسط، « ليس ثمة شئ لا فى الأرض ولا فى السماء ولا فى الروح ولا فى أى مكان آخر لا يتضمن المباشرة والتوسط معاً؛ فهذان الحدان لا ينفصلان ولا يغيب أحدهما عن

١ - Hommage á Bachelard P. P. 6 - 7.

الآخر».. والتوسط يعنى أنك تتخذ من شئ ما نقطة بداية تسير منها إلى شئ آخر. ولنقارن ما يقوله بشلار من أن الحدوس لابد أن تتحطم والتصورات الكلاسيكية لابد أن تنهار بهذه العبارة لهيجل: «إن العقل يستخدم جميع مقولات الفهم، غير أن العقل لا يستخدمها فحسب، ولكنه يحطمها أيضاً، وتلك عملية تضايق الفهم لأنه يظن أن العقل ما دام يستخدم هذه المقولات فإنها تكتسب بذلك حقاً فى الوجود»[1].

أما ما يقوله بشلار من أن الموضوع يوضع من منظورات متعددة فهو لب الجدل الهيجلى الذى يعتمد على أن الحقيقة عينية وتتألف من وجهات كثيرة وليست أحادية الجانب.

٤٦٧ - نحن لا نهدف من ذلك إلى رد كل ما قاله بشلار إلى هيجل، كلا، لكنا نريد فحسب أن نبيّن أن الصلة ليست مقطوعة بين هذين اللونين، ومن هنا يكون ربيه قد أخطأ أولاً: فى الفصل التام بينهما، ويكون قد أخطأ ثانياً: فى القول بأن الجدل العلمى هو الذى روج للجدل الهيجلى[2]. والحق أن بشلار نفسه حقيق ببعض اللوم فى هذه النقطة بالذات، فهو أول من ذهب صراحة إلى أن جدله يختلف عن الجدل الهيجلى: «إذا كان ينبغى علينا أن نرتاب فى كل مفهوم لم يتح لنا تجديله بعد، فإن ذلك لا يعنى العودة إلى الجدل الهيجلى. ففلسفة اللا ترفض كل جدل قبلى.. a priori. إن جدل العلم المعاصر يتميز بوضوح عن كل ألوان الجدل الفلسفى لأنه ليس بناء قبلياً وإنما هو يترجم خطوات السير التى تتبعها الروح فى معرفة الطبيعة. إن الجدل الفلسفى - كجدل هيجل مثلاً- يسير عن طريق التضاد من قضية إلى نقيضها، ثم إلى

---

١ - المنهج الجدلى عند هيجل ص ١٥١.

٢ - نفس المرجع ص ١٢٨ وقارن ما يقوله جان فال: «من أن الجدل العلمى هو نوع من الديالكتيك الهيجلى المصغر» - الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر- ترجمة الأستاذ فؤاد كامل ص ١٨١.

انصهارهما فى فكرة عليا هى المركب، أما الأفكار المستمدة من علم الطبيعة فهى ليست متناقضة كما هى الحال عند هيجل، بل إن القضية والنقيض– بالأحرى– تتمم الواحدة منهما الأخرى، فكل واحدة منهما مكملة للأخرى.. Complementaieres »[1]. والغريب أنه يقرب جدله من جدل هاملان «إن هناك تشابهاً مؤكداً بين بناء الأفكار الفزيقية وبين المنهج التأليفى عند أوكتاف هاملان الذى لا يعتبر النقيض سلباً للقضية؛ فالقضيتان اللتان ترتبطان فى مركب هاملان متعارضتان لكنهما ليستا متناقضتين»[2]. وفى اعتقادى أن هذا التشابه مؤكد وأن الصلة بينهما قائمة لا شك فيها. لكن الغريب فى الأمر أن «ريبه» كما سبق أن ذكرنا يلوم الجدل الهيجلى على السير الثلاثى من القضية إلى النقيض إلى المركب، مع أن هذا الايقاع الثلاثى هو لب المنهج التركيبى عند هاملان...!

٤٦٨ – لم يبق أمامنا سوى الكتاب الثالث: جدل الإنسان: من الداخل عند كيركجور، ومن الخارج عند ماركس، ومن الداخل والخارج معاً عند سارتر.

أما جدل العواطف عند كيركجور، فلعل خير ما أبرزه أمامنا أن العقل الجدلى لا يخلو من عنصر «لا معقول» أو عنصر رومانتيكى أو جانب عاطفى، لكن الخطأ الأساسى لذى وقع فيه كيركجور هو أنه اكتفى بهذا الكشف، «وقبع» فى اللامعقول والخلف والعبث. إن القلق – كما يقول لافل بحق – ينبغى أن يكون عاملاً يثير ويوقظ البحث عن حل، لا أن يكون هو نفسه حلاً. وإذا كان كيركجور قد ركّز على الدور اللامعقول وعلى المفارقة وازدواج الدلالة وما فى العاطفة من تناقض، فلاشك أنه أيضاً حاول تفسير ذلك كله تفسيراً عقلياً، وهذا واضح من حديثه مثلاً عن «مفهوم للقلق» أو عن مقولات دينية أو روحية حتى

١ – G. Bachelrad: La philosphie du Non P. 135 - 6.

٢ – Ibid P. 136.

أن لورى يقول: «إننى كنت أود من صميم قلبى ألا يعبر عن آرائه بمصطلحات الفلسفة الكلاسيكية»[١].

ويقول جوليفيه: ليس من شك أن دعوة كيركجور إلى اللامعقول كانت صدى لما يعتمل فى نفسه من صراع بين الميل العقلى والتحليلى الدقيق دقة مذهلة والذى كان يسعى رغم ذلك إلى إلقاء مجموعة من الأسرار الغامضة فى صورة المفارقة «واللامعقول»، وبين رغبته العميقة فى إخضاع العقل للإيمان: «ذلك العقل الذى ما فتىء يلح على حقوقه عند كيركجور. وهذا الصراع يمكن رؤيته فى المصطلحات الكثيرة التى نجدها عنده»[٢].

٤٦٩ – لست أود أن أعرض هنا جدل ماركس، فقد سبق أن عرضت للجدل الماركسى، بالتفصيل فى مكان آخر[٣] واعتبرته هيجلياً لحماً ودماً، بل ذهبت إلى القول بأنه ليس ثمة ما يمكن تسميته بالجدل الماركسى، وإنما هناك الجدل الهيجلى كما استخدمته الماركسية فى هذا الميدان أو ذاك، وليس لدى ما أضيفه هنا سوى أن الجمع بين الجدل وبين المادة فى أية صورة من الصور إنما هو عمل باطل لا يمكن قبوله، ومعنى ذلك باختصار شديد جداً أن الجدل لا يستقيم إلا مع مذهب مثالى، أو قل بمعنى أكثر وضوحاً: إن ما هو جدلى هو العقل فحسب، وهذه الملاحظة تنقلنا إلى العقل الجدلى عند سارتر[٤].

٤٧٠ – فى ظنى أن أول شئ يستحق «النقد» السريع فى تجربة سارتر «النقدية» هو ذلك الغموض الشديد والتعقيد الذى لا حد له والإسراف فى نحت المصطلحات الجديدة، وهى مصطلحات ليست كلها ضرورية[٥]، حتى أن تلامذة

---

١ – Introduction to sickness unto Death.

٢ – R. jolivet: Introduction to Kierkegaard P. 53.

٣ – المنهج الجدلى عند هيجل من ص ٣١٦ إلى ٣٦٧.

٤ – Laing and Cooper: op. cit. P. 16.

٥ – Ibid: P.16 - 17.

سارتر أنفسهم يجأرون بالشكوى من الثوب اللغوى الغامض الذى يعرض فيه أستاذهم فلسفته، وهم يطلبون من قرّاء «نقد العقل الجدلى» – كما طلب دانتى من زوار المطهر – أن ينفضوا عنهم كل رجاء: «سوف يشعر قارئ النقد العقل الجدلى – بغير شك – بالكثير من القلق والاضطراب والانفعالات الغامضة لأسلوب سارتر الفلسفى والاجتماعى والسيكولوجى، وسوف يتلفت حواليه باحثاً منقباً لعله يجد إشارات أو علامات تهديه سواء السبيل، لكنه إما أنه لن يجد شيئاً قط، أو يجد إشارات مضللة تقوده إلى طرق عمياء سرعان ما يفقد معها ضوء النهار الهادئ»[1]. ولكن ما الذى يجعلنا نلجأ إلى شكوى التلاميذ، والأستاذ أول من يعرف صراحة بهذه الحقيقة..؟ إن سارتر يقول فى كتابه إن من يسير بين سطوره وصفحاته سوف يجد نفسه يقوم بعمل شاق عسير، وهو يحتاج لهذا السبب إلى خيوط أريان Ariane، فكما أن «تسيوس» لم يستطع أن يخرج من «اللابيرنت» إلا بخيط أريان، فكذلك قارئ «نقد العقل الجدلى» يحاج إلى «خيوط» وليس إلى خيط واحد.

٤٧١ – غير أن سارتر يتعلل فى استخدامه كثيراً للمصطلحات الغامضة بحجة خادعة هى: أن الواقع البشرى الذى نعيشه هو أساساً واقع غامض ملتبس أومزدوج الدلالة.. Ambigu من حيث ماهيته ذاتها، فإذا كانت اللغة قد تطوَّرت –كما يقول– داخل حدود معينة فرضتها درجة الوعى التى وصل إليها الإنسان، فإن اللغات الموجودة هى كلها قاصرة عن التعبير عن بعض جوانب الواقع، وخصوصاً تلك الجوانب التى نعيشها ونعانيها لكننا نتعثر فى التعبير عنها. صحيح أننا نقول كل «قضية ذرية» إنما تعكس «واقعة ذرية معينة»، لكن مثل هذا التذّرى للعالم واللغة هو نفسه نتاج البراكسيس البشرى، أعنى أنه نتاج مشروع للتذّرى، وفكرة المشروع بالطبع تستلزم فكرة شخص ما بوصفه وحدة تركيبية: إننا نعالج وقائع غامضة بلغة نحاول أن نجعلها واضحة، ونحن

---

١ - Laing and Cooper: op. cit. P. 18.

بهذا الشكل نصل لا محالة إلى مستوى جديد من الغموض[1].

لكنى أعتقد أن ما يقوله سارتر عن غموض الواقع البشرى الذى نعيشه لا يغفر له غموضه هو، صحيح أن الواقع البشرى غامض حين «يعانيه» المفكر أو يعيشه لأن التفكير خلق، والخلق معاناةوصراع وعذاب، لكن عرض الأفكار وهى غامضة لا يعنى سوى أن الأفكار قد «أجهضت»، أعنى لم يكتمل نموها بعد. فنحن وإن كنا نؤمن بأن الأفكار لا تصدر عن المفكر كما يصدر الماء عن الينبوع وإنما هى وليدة جهد شاق وتركيز ذهنى حاد ومحاولة عنيفة من أجل الغوص إلى أعماق الواقع - فإننا نؤمن أيضاً أن الفكرة بعد اكتمالها يمكن أن تعرض فى أسلوب واضح ولغة مألوفة.

٤٧٢ - يبدو أن سارتر قد جانبه التوفيق أيضاً فى كثير من التعبيرات؛ فهو يستخدم تعبير «الجدل المتوقّف» ليصف به الجدل الماركسى، وكذلك «الجدل الدجماطيقى». غير أننا نعتقد أن الجدل المتوقف هو ما أشبه ما يكون بالحياة الميتة، كلا، لا يمكن أن يكون هناك جدل متوقف أو جدل دجماطيقى. فالجدل نفسه حركة - كما يقول هيجل - ولست أدرى كيف يمكن أن يقول لنا سارتر أننا ورثنا عن هيجل أن الحقيقة شاملة وأنها لابد أن تكون فى صيرورة، ثم يحدثنا بعد ذلك عن جدل «متوقف» وجدل «دجماطيقى» «مغلق». إن الحقيقة الجدلية فى صيرورة دائمة، وحقيقة الجدل هى الحركة المستمرة، ومن ثم فإن تعبيرات والجدل المتوقف والجدل الدجماطيقى هى نفسها ليست جدلية. ومن التعبيرات غير الدقيقة أيضاً؛ أن يصف تجربته النقدية بأنها مادية، ولست أدرى كيف يمكن أن يكون «العقل» الجدلى «مادياً»..؟ لاشك أن سارتر لا يزال فى تجربته هذه غير مادى أيضاً - كما لاحظ بحق بعض الباحثين ذلك -

---

١ - Ibid P. 19.

لأن الواقعة المادية التي يتحدث عنها هي واقعة إنسانية من وجهة نظر الإنسان[1].

٤٧٣ - لقد حاول سارتر التوفيق بين الوجودية والماركسية، فهل حالفه التوفيق في محاولته هذه..؟

يبدو أن سارتر قد بالغ أشد المبالغة بأنها مشروع يتم داخل الفكر الماركسي، صحيح أن سارتر تحول في السنوات الأخيرة شيئاً فشيئاً إلى دراسة لون من ألوان علم الاجتماع الجدلي الذي يبدو أبعد ما يكون عن المذهب الفردي الذي كانت تتسم به نظريته الأخلاقية السابقة، فهو الآن ينتقد الجوانب الناقصة في فهمه للاستقلال الذاتي الأخلاقي للفرد الذي يعيش في مجمتع يقوم على الاستغلال.. ومع ذلك فإن وصفه الحالي للوجودية بأنها قطعة أرض حبيسة أو محصورة enclave داخل الماركسية هو وصف فيه مبالغة شديدة وأساسية إذا ما قيست بالقدر الذي تغير فيه موقفه الأساسي[2]. ولاشك أن ذلك يفسر لنا الصمت العالي «الذي خيَّم على الماركسيين منذ صدور الكتاب حتى فترة طويلة، ومن غريب المصادفات أن يصدر كتاب «أسس الماركسية اللينينية» في نفس العام الذي صدر فيه كتاب سارتر ليرد من حيث لا يدري على سارتر، مؤكداً جميع «اللافتات» الماركسية الستالينية القديمة، ومؤكداً أيضاً أن مؤلفي هذا الكتاب لم يقرأوا الوجودية قط»[3]. ومن هنا فإننا نسرع كثيراً في الحكم حين نقول: «إننا نجد سارتر صاحب «الوجود والعدم» قد تطور في «نقد العقل الجدلي» بأن تخلى تحت تأثير ماركس عن الفرد لصالح الجماعة وعن علم النفس لصالح علم الإجتماع[4]؛ إذ الواقع أن سارتر لم يتخل قط عن الفرد وإنما

---

١ - Fredreic; a. Olafson: jean paul Sartre: in the ency of philosophy Vol. 7.

٢ - Ibid.

٣ - Laing and Cooper oop. cit. P. 26.

٤ - M. Warnock op: cit: P. 155.

كان يسعى إلى حل «تلك المحيرة - الغريبة» وهى: كيف يلتقى فعل الفرد وفعل الجماعة على صعيد واحد دون أن يفقد الفرد طابعه كذات خلاقة صانعة للتاريخ..؟

٤٧٤ - الحق أن تجربة سارتر النقدية جاءت مخيبة للآمال فى كثير من جوانبها؛ فهناك إحساس يلازم القارئ يزداد كلما ازدادت قراءته لهذه الصفحات المضغوطة الكثيفة المركزة، وهو أن ما يقرأه سبق أن قاله فيلسوف آخر بأسلوب مختلف: فالفقرات التى يقدم لنا فيها سارتر جماعة العهد أو القسم التى تربط فيما بينها رابطة الرعب والخوف، والتى تستمر فى البقاء من خلال الرعب - تقنع المرء فى النهاية أن هذا الصوت هو صوت هوبز، ألسنا نجد حالة الرعب الخاصة بالتجمع أو التسلسل مقابلة أو هى الوجه المقابل لحرب «الكل ضد الكل» عند هوبز فى الحالة الطبيعية الأولى للإنسان..؟ ألسنا نرى القسم الذى يدعمه بوصفه العهد أو الميثاق الذى يدعمه السيف..؟ لقد اهتم كل من هوبز وسارتر نوعاً ما بتفسير كيف يدخل الناس وهم موضوعات مادية أو ذرات مادية فى حالة المؤسسات المستقرة والقوانين القائمة. وهناك بالطبع اختلافات هائلة بينهما، لكن عند كل من هوبز وسارتر نجد أنفسنا حيارى فى معرفة ما إذا كان بناء المؤسسات هو أولى قَبْلى.. a priori أو تجريبى فى جانب منه.

٤٧٥ - وهذا يسلمنا إلى نقطة أخرى هامة وهى أن سارتر يزعم أنه يقيم علماً أنثروبولوجيا ويستمد أمثلته كلها من التاريخ. وهو يزعم - فضلاً عن ذلك - أنها واقعة عارضة فحسب وليست ضرورية كون الندرة وضعاً طبيعياً للإنسان، لكن افرض أنه لم تكن هناك أمثلة تاريخية يؤيد بها فكرته فى عملية الانتقال من التسلسل إلى الجماعة، وافرض أنه لم يكن محظوظاً بما فيه الكفاية لقيام الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩- أكان يمكن له فى هذه الحالة أن يقدم هذه النظرية..؟

٤٧٦ - هناك نقطة أخيرة فى نقد سارتر، وهى: أن الفكرة التى يذهب إليها من أن كل فعل بشرى ينتهى إلى غائية مضادة - فكرة غريبة جداً. ترى ما

الذى يمكن أن يحدث لو أننا طبقنا هذه الفكرة عليه هو نفسه..؟ لست أدرى ما الذى يقوله سارتر لو أننا قلنا إن «التشميل التاريخى» الذى يقدّمه فى نقد «العقل الجدلى» - اتساقاً مع فكرة سارتر نفسها - قد أدى إلى عكس الغاية المطلوبة؟

٤٧٧ - لكن يبقى علينا بعد ذلك كله إن نسجل له الجوانب القيِّمة التى عرضها فى محاولته النقدية هذه. ونحن نحمد له أولاً: حرصه على الفرد ودفاعه المجيد عنه، حتى اعتبره الدعامة الحقيقية فى صنع التاريخ ، فسارتر أشد ما يكون حرصاً على الحرية الفردية، وفى اعتقادى أنها الأساس لكل عمل خلاق. ولهذا السبب فشل فى التوفيق بين الوجودية والماركسية. لكن سواء نجحت محاولته أم فشلت فى الجمع بين حرية الفرد وضرورة الجماعة، فسوف يبقى فى النهاية أنه حاول جاهداً أن يفسِّر تلك المحيرة الغريبة.

٤٧٨ - من الأمور الهامة التى ينبغى أن نسجلها لسارتر أيضاً أنه كشف لنا عن الكثير من خصائص العقل الجدلى: فهو يذهب مثلاً إلى أن العقل الجدلى ليس جاهزاً، وإنما هو يصنع عبر التاريخ، وليس هناك جدل يفرض نفسه على الوقائع كما تفرض مقولات كانط نفسها على الظواهر، لكن الجدل مغامرة فردية وليس هناك تخطيط مسبق لها فى أى مكان. كما كشف كذلك عن أن العقل الجدلى لا يمكن أن تكون له قوانين، ولو كانت هناك قوانين كتلك التى ذكرها إنجلز فلابد أن تكون هى نفسها جدلية، بمعنى أن تتطور وتنمو خلال التاريخ. كما كشف أيضاً أن العقل الجدلى يغزل بين الفرد والجماعة؛ فهو وحدة الداخل والخارج: داخل الإنسان وخارجه.

٤٧٩ - كشف سارتر أيضاً عن خاصية هامة للعقل الجدلى، وهى: أنه يحمل عنصراً رومانتكياً بارزاً. ورومانتيكية العقل الجدلى عند سارتر بارزة فى صفحات لا حصر لها من كتابه، بل إن بعض تعبيراته ليست إلا تعبيرات رومانتيكية مفرطة. انظر إليه مثلاً وهو يقول: «إن الواقع ينزف دماً بين يدى الفاعل» ورومانتكيته بارزة أيضاً فى قوله: «إن العقل الجدلى لا يتجلى إلا للعقل

الجدلى». وهى عبارة شديدة الشبه بقول كيركيجور: «إن المعرفة محبة» مستنداً إلى قول المسيح «سوف أظهر لمن يحبنى» والعقل الجدلى عند سارتر لن يظهر أيضاً إلا لمن يحبه..!

ثانيا:العقل الجدلى

٤٨٠ – وصفه قوم بأنه يتلاعب بالألفاظ، ويصادر على المطلوب، ويتصيد المتناقضات، ويحطم المنطق ـ فهو آفة العصور الوسطى[١] وكارثة الفكر المعاصر[٢]، بينما وصفه آخرون بأنه «الفلسفه لا أكثر ولا أقل» و«البديل الوحيد لابد من أن يكون الإنكار الدجماطيقى، وذلك هو الطريق الوحيد الذى تعدم فيه نظرية الجدل بشكل واضح؛ فلكى لا تكون جدليا لا بد لك من أن تكون دجماطيقياً مهما فسر هذا التضاد الأساسى»[٣]. ولا شك أن كل فريق يسرف فى موقفه فليس الجدل مجرد تلاعب بالألفاظ، ولا هو الفلسفة بعينها، وفى استطاعتنا أن نقول إن الرحلة الطويلة التى قطعناها منذ أن بدأنا ب «هاملان» تظهرنا على أن هناك ما يمكن تسميته بالعقل الجدلى الذى يتسم بسمات معينة أو يتألف من عناصر خاصة، يركز هذا الفيلسوف على هذا العنصر، بينما يركز فيلسوف آخر على عنصر آخر.

٤٨١ – أولى هذه السمات وأهمها جميعا؛ السلب أو التضاد أو التناقض.. الخ أو ما شئت من الأسماء التى أسرف الجدليون فى استخدامها، ولكن واحداً منهم – هو هاملان – كشف عن هذه السمة الرئيسية وأطلق عليها الاسم الحقيقى لها وهو «التقابل» سواء أكان التقابل بالتضاد أو بالتضايف، ولا شك أن الذين استخدموا كلمة التناقض ـ كهيجل مثلا- كانوا يقصدون بها التضاد، ولكن هذا المعنى لم يتضح صراحة إلا فى تطور الجدل بعد هيجل، فقد

---

١ - Dialecitq: Art in: Great ideas Vol. 1 P. 345.

٢ - R. Ruyer; Le mythe: Dans la revue de la Metaphysique:

٣ - Mortimer J. Adler: Dialectic - Kegan Paul London 1927 P. Vi.

كشف عنه هاملان كما ألح عليه بشلار وغيرهمامن الفلاسفة الجدليين.

غير أن العامل الهام يحتاج الى أن نقف قليلا عنده لنناقش مايقوله خصوم الجدل؛ ولنزيل اللبس الذى يقع فيه الكثيرون حول هذا الموضوع.

يسلم «كارل بوبر» بأن التناقضات كانت على أعظم جانب من الأهمية فى تاريخ الفكر، وهى تساوى فى أهميتها أهمية النقد؛ إذ أن النقد يعتمد على إظهار التناقض، وأن النقيض هو النقد، والنقد هو القوة المحركة الرئيسية للتطور العقلى: «وبدون تناقضات، أى بدون نقد، فلن يكون ثمة دافع عقلى لتغيير نظريتنا، أعنى: لن يكون هناك تقدم عقلى»[1]. لكن الجدليين ينتهون - فى رأى بوبر - من مقدمة صحيحة (وهى أن التناقض بين القضية والنقيض خصب ومثمر) إلى نتيجة خاطئة هى ليس ثمة ما يدعو إلى تجنب هذه المتناقضات المثمرة. والحق أن هذه النتيجة التى يصل اليها بوبر غريبة للغاية؛ فلم يقل أحد من الجدليين - على ما أعلم - بالوقوف عند هذه «المتناقضات المثمرة»، بل إن كيركجور الذى كان ينظر إلى التناقض نظرة عاطفية كان ينشد أيضاً التخلص منه بأن يلقى بنفسه فى أحضان الإيمان ليجد السلام والسكينة وراحة النفس. فكيف يمكن لبوبر أن يذهب إلى أن الجدليين يقولون إنه «ليس ثمة حاجة إلى تجنب هذه المتناقضات المثمرة..»؟ إننى أعتقد، على عكس بوبر، أن المنطق الجدلى يشعر بالمتناقضات أقوى من المنطق التقليدى؛ إذ أن المنطق التقليدى سكونى يجعل التناقض حالة ينبغى تجنبها فحسب، أما المنطق الجدلى فتكون فيه الرغبة فى التخلص من التناقض قوية إلى حد التحريك وتحديداتجاه المركب؛ ولهذا قال هيجل بحق إن التناقض يدفع إلى الأمام. ولهذا أيضاً نجد أن المنطق عند هيجل يتوقف عندما نصل إلى مقولة لا يتولد منها أى نقيض جديد: فالفلسفة هى التخلص النهائى من التناقض، وتلك هى الحال نفسها مع كيركجور ومع بلاشر وغيرهما من الجدليين.

---

١ - What is D iatectic..? in con. et refut.P. 316.

كلما كان هناك تناقض أو تضاد كانت هناك حركة للتخلص منه.

٤٨٢ – الجدليون لا يسلمون بالتناقض: «إن التناقض الذى لا يُحَلّ هو عند هيجل كما هو عند كل إنسان آخر علامة على الخطأ» [١]. ومن ذلك كله فسوف يبدو تصوير «بوبر» للتناقض الجدلى ظاهر البطلان، ولو أنه اهتمّ بدراسة الجدل عند فلاسفة آخرين غير هيجل (الذى يُكنّ له عداءً غير محدود) - لأعفى نفسه من الجهد الذى بذله فى صفحات طويلة ليبرهن على أن الإيمان بالمتناقضات يهدم العلم، وأننا (إذا سلمنا بقضيتين متناقضتين فان أية قضية مهما تكن لا بد من التسليم بها فى هذه الحالة لأنه من زوج من القضايا المتناقضة يمكن أن نستنتج استنتاجا صحيحاً أية قضية مهما تكن [٢]. أقول لو أن بوبر قرأ هاملان أو لافل أو بشلار.. إلخ أو أى فيلسوف من الفلاسفة الجدليين بعد هيجل لعرف أن هناك خاصية مشتركة بينهم هى حرصهم على توضيح أن الجدل لا يعنى التسليم بالمتناقضات، أو حرصهم على هذا الجانب الهام الذى استغله خصوم الجدل أسوأ استغلال لأسباب لم تكن كلها علمية على كل حال.

٤٨٣ ـ غير أن بوبر يسوق بعض التحذيرات من هذه الدجماطيقية المسلحة.. Reinforced Dogmatism كما يحلو له أن يسميها: «وهى دجماطيقية لم تعد تخشى أى لون من ألوان الهجوم، وسلاحها أشد فتكاً من الأسلحة المادية: هو قبولها للتناقض، بحيث تصبح فى مأمن من كل نقد ومن كل هجوم» [٣]. يحذرنا بوبر من التعبيرات المجازية والاستعارات التى يستخدمها الجدليون حين يقولون لنا:

١ ـ القضية (تُنْتِجُ) نقيضها، فهذا خطأ لأن موقفنا النقدى فحسب هو

---

١ - Mctaggart: Studies in Hegelian dialectic p.9.

٢ - K.Popper Ibid: P.317.

٣ - Ibid: P. 327.

الذى ينتج النقيض.

٢ - أن هناك صراعاً بين القضية والنقيض - مع أن الصراع قائم بين العقول فحسب.

٣ - أن الصراع ينتج المركب - مع أن الصحيح هو أن العقول هى التى تنتج أفكاراً جديدة.

ونحن بدورنا لا نرى بأساً من هذه التحذيرات التى يسوقها بوبر، وإنما نقول إن التحذير الأول قال به بشلار حين حذرنا من الظن بأن الجدل ليس إلا مقعداً وثيراً: «يكفى أن يتربع عليه الفيلسوف لكى تنكشف له الأسرار وتنفض المغاليق، وإنما هو معاناة مستمرة فى سبيل «تفتيح» المفاهيم العقلانية واحدة بعد الأخرى»[1] أما التحذيران الأخيران فهما لا ينتقدان فى الواقع سوى الجدل الطبيعى الذى يجعل الصراع فى جوف المادة لا صراع عقول، أعنى أنه يتخيل وجود جدل بلا إنسان وهو وهم، وقد كان عرضة لنقد كثير من الفلاسفة الجدليين أنفسهم كما سبق أن ذكرنا.

نتتهى من ذلك كله إلى أن العامل الأول المشترك بين جميع ألوان الجدل هو التقابل (الذى سمى أحياناً بالتضاد وأحياناً أخرى بالسلب) - وأن هذا التقابل حين يوصف بأنه تناقض فإن المراد بهذا الوصف فى العادة هو التضاد لا التناقض بمعناه الأرسطى، فضلاً عن أن الجدل لا يحتفظ بالتضاد ولا يبقى على التناقض، وإنما هو يتخد منه محركاً يدفعه إلى الأمام: فهو يحطم هذا التضاد لكى يصل إلى مرحلة أعلى، وذلك يعنى أن الجدل «طريقة فى النظر إلى الأشياء لا تقتصر على القول بأن المنظور العقلى الأصيل هو المنظور المتعلق بالواقع فى كليته وهو نتيجة لعملية تطورية، بل تؤكد أيضاً أن للتضاد والتقابل والسلب

١- G. Bachelard: la philosophie du Non P. 138.

أهمية كبرى» [1].

٤٨٤ - العامل الثاني هو الكلية أو الشمول... Totalite وهي فكرة تمثل خيطاً مشتركاً بين الجدلين جميعاً، فهي واضحة في المنهج التركيبي عند هاملان، وفي فعل المشاركة عند لافل، وفي عملية التشميل عند جان بول سارتر. والفكر العلمي هو الآخر يعمد إلى تكوين شمولات... Totalites من الأفكار والمفاهيم العلمية المختلفة، ولهذا فإن الظواهر العلمية تطرح «مشكلة التركيب» أمام الروح - كما يقول بشلار- والتركيب الذى يقصده «هو الذى يبعث الحياة في العلم الحديث ولا علاقة له بالتركيب الذى كان يتحدث عنه ديكارت» [2].

والواقع أن الصيغة الكلية أو الصورة الشاملة، أو فكرة الشمول - من العوامل الأساسية في تكوين العقل الجدلي، وهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعامل السابق الخاص بالتقابل أو السلب؛ فلا يمكن أن يكون هناك سلب ما لم تكن هناك صورة كلية - ضمنية أو صريحة - يتم السلب على أساسها، ومن هنا قال لافل بحق إن الكلي لابد أن يأتي أولاً، ولابد أن يتحدد الجزئي بالنسبة له: «فالكلي لا يحمل في جوفه الأسباب التي تجعله يتجزأ ويتحقق بالفعل..» (قارن فقرة ١٢٧ فيما سبق) ولهذا أيضاً كان الجدل عقلياً؛ فهو لا يبدأ من معطيات الواقع ويحصر نفسه فيها وإلا لظل حبيساً لهذا الواقع المعطى، وإنما هو يدرك الأشياء الجزئية في حقيقتها الكلية فيعرف حاضرها ومستقبلها ويعرف علاقتها الحقيقية التي لا يكشف عنها وضعها المباشر، إنه باختصار: يدرك الإمكانات الحقيقية التي يتضمنها الشئ وهو الذى يدرك أن الوضع القائم لشئ من الأشياء هو وضع ناقص يكمن في السلب في جوفه لأنه يعبّر عن جانب من جوانب هذا

---

١ - ماريا برا: «في الديالكتيك» - ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، مجلة ديوجين - العدد الثامن، نوفمبر عام ١٩٦٨. ص ١٨.

٢ - G. Bachelard: Le Nouvel Esprit.. P. 14,15,17.

الشئ ويتجاهل كل ما ينطوى عليه من إمكانات. وبسبب هذا العامل الكلى أو عنصر الشمول أو الصيغة الكلية هذه، تعارض الفلسفة الجدلية باستمرار الفلسفات الواقعية والوضعية؛ فالجدل كما يقول ماركيوز «يفند الوضعية من داخلها تماماً. وحين يؤكد أن الكلى يعلو على الجزئى فإنه يكافح ضد كل رأى يُقصر الحقيقة على الجزئى المعطى، فالكلى أكثر من الجزئى، وهذا يعنى فى المجال العينى أن إمكانات البشر والأشياء لا تستند إلى الصور والعلاقات المعطاة التى قد يظهرون بها واقعياً»[١].

٤٨٥ - خاصية ثالثة للعقل الجدلى وهى أنه هو نفسه مركب؛ إذا أنه يعارض العقل التحليلى أو الوضعى الكلاسيكى، لكنه يشمله فى جوفه ويرتكز عليه أيضاً. وهذه الخاصية هى التى يشرحها هيجل من قبل تحت العلاقة بين الفهم والعقل، وعرضها سارتر تحت العقل التحليلى والعقل الجدلى، وبشلار تحت العقل الكلاسيكى والعقلانية الجدلية.. إلخ. بل إن نفس الخاصية موجودة عند كيركجور الذى كثيراً ما يحدثنا عن تحطيم العقل (بالمعنى الكلاسيكى) لكى نصل إلى المفارقة (أو العقل الجدلى) - والتفرقة بين هذين الجانبين من القدرة العقلية عند الإنسان واضحة منذ هيجل وبعده؛ يقول كولنجود: «موضوع الفهم ليس هو الكلى فى واقعه الفعلى الحقيقى (أعنى الكلى الذى يعيش فى جزئياته) بل هو الكلى المفصول أو المنزوع عن الجزئيات والذى يتحول إلى صيغة مجردة ومغلقة، ويرجع إلى الفعل الأصلى التعسفى للتجريد الذى يقول به الفهم»[٢]. ويستمر كولنجود فيحدثنا عن العقل بمعناه الجدلى فيقول: «أما العقل فهو الفكر العينى؛ أى الفكر الذى لا يخلق لنفسه بتعسف عن طريق التجريد أى موضوع كما يهواه ليجد الراحة والسهولة حين يجعله موضوع تفكيره، بل هو يدرس الوقائع كما هى، وتصوره للكلى هو تصور الكلى الذى لا يكون كذلك إلا مع

---

١ - العقل والثورة - ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ١٢٥.

٢ - R. G. Collingwood: "Speculum mentis" P. 196.

جزئياته الخاصة. ومن هنا فإن العقل يفكر فى الكلى العينى لا الهوية الذاتية العادية التى تسقط جميع الاختلافات. إن الهوية عنده هى تلك الهوية التى تكون فيها الاختلافات جزءاً عضوياً أساسياً » (١).

لكن لا يظن ظان أن كولنجود يصف لنا خصائص العقل الجدلى (وهو يكتفى كما كان يفعل دائماً بلفظ العقل فحسب) على أنه يشمل فى جوفه الفهم، يقول: « غير أن فصل الفهم عن العقل هو نفسه عمل من أعمال الفهم ينكره العقل ويأباه » (٢). « ولهذا فمن الضلال أن يقول قائل من خصوم الجدل أن العقل الجدلى ينافس العقل الكلاسيكى ويريد أن يحل محله » (٣).

٤٨٦ - هناك خاصية أخرى للعقل الجدلى وهى أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة، وهذا هو السبب فى أن الجدليين ينحتون باستمرار كلمات جديدة، وهذا هو السبب أيضاً فى المصطلحات الجديدة الكثيرة التى نلتقى بها عند بشلار وسارتر وغيرهما من الجدليين. ولهذا نرى الفيلسوف المعاصر « بريس بان » يذهب إلى أن مشكلة اللغة ومشكلة الجدل مرتبطان برباط وثيق للغاية. إن القفزة الهائلة - كما يقول - والخطوة الحاسمة فى الفلسفة ليست كما يقول الوجوديون بين العدم والكل وبين المحال والله، ولكنها بين ألا أستطيع أن أقول شيئاً وأن أستطيع أن أتكلم، وهناك هامش بين الأحداث وبين اللغة هو قدرتنا على الاختراع، والقدرة على أن نقول أى شئ فى أى وقت. ولو لم يكن الأمر كذلك لكنا قد أصبحنا مقيدين بما يحدث فحسب، ولو كنا بصفة خاصة نقول ما هو كائن فحسب، أعنى لو أن كلماتنا كانت التعبير المباشر والضرورى، ما كُنّا قد فعلنا شيئاً - سوى أن نصف ما نسميه بالعالم (٤).

---

١ - Ibid; P. 197.

٢ - Ibid; P. 198.

٣ - R. Ruyer: Le Mythe la raison dialectique.

٤ - L. B. Geiger: Brice Parain: une critique formeiie de la dialectique P. 361 - 2.

وواضح أن هذه الخاصية ترتبط بعامل الشمول أو الصورة الكلية؛ فهناك فجوة بينى وبين الأشياء، أو قل إن المعطيات الجزئية الموجودة أمامى ليست هى أجزاء الصورة الكلية التى أشكلها، إننى أشكل صورة كلية تصبح نفسها هذه الجزئيات ناقصة، أو فيها جانب سلبى، لأن الصورة التى أكونها هى عبارة عن إمكانات هذا الواقع المعطى وليست صورة منقولة بأمانة أو طبق الأصل من الواقع، ولو حدث لما كان هناك سلب ولا تعارض. فضلاً عن ذلك فإن هذه الصورة تتم فى إطار لغوى - كما يقول لنا بران - ولهذا كان لابد من اختراع كلمات جديدة باستمرار. والجدل كما يتصوّر بريس بران هو أساساً إجابة عن مجموعة من المشكلات التى تطرحها اللغة: «ما الجدل إن لم يكن فى كل لحظة اختراع كلمة جديدة تجعل المشروع يقفز وتقفز معه مخاطره» [1]. غير أننا لابد أن نلاحظ هنا أيضاً أن الكلى هو الذى يضفى المعنى على جزئياته، وهو الأساس فى تكوينها.. «الفكرة التى يقدمها لنا الجدل عن اللغة وقيمتها هى بالضبط عكس الفكرة التى كان يزودنا بها الرياضيون، إذا علمنا أن الكلمات ليست هى التى تضفى على الجملة معناها وإنما الجمل هى التى كانت -وستكون - تحدد وتعين فى النهاية مغزى الحدود والألفاظ التى تتكون منها الجملة التى نستخدمها حين نتحدث.. وبعبارة أخرى فإن اللغة ليست مجموع عناصرها، وإنما هى كل عضوى يشغل ويوظف أجزاءه فى خدمة الاستخدام الذى يقصده هذا الكل» [2]. ويشير بران أيضاً إلى حقيقة هامة وهى أن الجدل لا يكون إلا من حيث يكون الإنسان، وأن الفاعلية الجدلية تأتى من داخلنا لا من خارجنا، ومن يتكلم لديه باستمرار سبب للكلام يأتى من داخله ولا يأتى من العالم» [3].

١ - Ibid.P. 362.
٢ - Ibid.P. 364.
٣ - Ibid.P. 362.

٤٨٧ – هناك خاصية أخيرة للعقل الجدلى وهى: أن ترابط الأفكار لديه ليس مجرد ترابط آلى أو تجمع خارجى، وإنما العلاقات داخلية بمعنى أنه يتصور دائماً الأشياء من حيث ارتباطها الداخلية أولاً، لكنه فى الوقت ذاته يربطها مع العلاقات الخارجية؛ ولهذا توجد عملية ذهاب وإياب مستمرة بين الداخل والخارج أو بين الظاهر ولباطن أو بين الكل والجزء .. إلخ. ولهذا كثيراً ما ويوصف العقل الجدلى بأنه تقدمى وتراجعى فى نفس الوقت، أو أفقى ورأسى فى آن معاً؛ لأن حركته لا تكون فى خط مستقيم، وإنما هى ذهاب وإياب مستمر بين الأطراف التى يربط بينها.

لسنا فى حاجة إلى أن نقول فى النهاية إن العقل الجدلى ليس عقلاً جاهزاً محدداً منذ البداية، لكنه عقل ينمو؛ فقد سبق أن ذكرنا ذلك عند الحديث عن الجدل عند سارتر، وأظهرنا أنه ليس ثمة قوانين جدلية يمكن أن تذكر سلفاً لتحديد مسار هذا العقل. إن العقل الجدلى ليس إلا دينامية الفكر. ويكون الفكر جدلياً إذا ما كان يميل باستمرار إلى أن يتجاوز نفسه، سواء فى ذهابه إلى أقصى حد تسمح به المتضمنات المنطقية لما سبق له أن اكتشفه، أو بانتقاله إلى وجهات نظر جديدة تعارض القضايا التى كانت قائمة فى البداية. ومع ذلك كله فإن علينا أن نلاحظ حقيقة هامة هى: أن المنطق الجدلى لا يزال بدائياً إذا ما قورن بالمنطق الصورى الذى ازدهر ونُقّح وأصلح طوال عدة آلاف من السنين؛ ولهذا يجب أن نضع ذلك فى الاعتبار على الدوام [1].

١ – L. Erdei: the principle of contraduction in formal and dialectical logic. P. 99 - 100.

ثالثاً: حاجتنا إلى الجدل

٤٨٨ - بقى أن نشير إشارة موجزة إلى مدى احتياج مجتمعنا العربى إلى الجدل. والحق أننا فى أمسّ الحاجة إلى هذا اللون من التفكير، وإذا كان ماركيوز يقول إنه كتب كتاب «العقل والثورة» لا بهدف إحياء هيجل بقدر ما هو إحياء ملكة عقلية يخشى عليها من خطر الضياع، ألا وهى: القدرة على التفكير السلبى (١). فإننا أحوجة ما نكون لهذه الملكة اللتى ضاعت عندنا بالفعل، فلم تعد لدينا على الإطلاق القدرة على التفكير السلبى، بل تحولت كلمة السلب فى لغتنا إلى صفة مرذولة؛ فأصبحنا نقول عن الشخص السلبى أنه شخص عاجز مغلول الإرادة، والموقف السلبى هو موقف الذل والخنوع والاستسلام.

والحق أننى لا أدرى كيف أهملت كلمة «السلب» هذه فى لغتنا العربية حتى علاها الصدأ ورانت عليها كل هذه المعانى التى جعلتها ترادف الذل والخنوع والرضا والاستسلام، وتشير إلى كل موقف يخلو من إيجابية وفاعلية وإرادة، ومع أن هذه الكلمة لها من الدلالات ما يجعلها تنطوى على معنى التدخل الإرادى والفاعلية الإيجابية، لا من أجل إنكار موضوع ما فحسب، بل وربما لتقتلعه من جذوره أيضاً، حتى أنها لتكاد فى بعض معانيها ترادف السرقة وكثيراً ما نتحدث عن «السلب والنهب» - فسَلَب الشئ «بفتح اللام»: انتزعه قهراً - وسلب فلاناً: جرده من ثيابه، وسلب الشجرة: جردها من أوراقها (٢).

٤٨٩ - نحن إذن نبغى إحياء ملكة السلب التى ضاعت عندنا تماماً،

---

١ - العقل والثورة، ص ١٧ من الترجمة العربية.

٢ - قارن المعجم الوسيط - المجلد الأول ص ٤٣٣ - وأيضاً مقالنا: (ثورة السلب) في مجلة - الفكر المعاصر - العدد ٦٨، أكتوبر ١٩٧٠.

فكل حياتنا إيجاب، لا نعرف شيئاً عن السلب قط، لا نعرف شيئاً عن كلمة: لا – بل إن هذه الكلمة تحولت إلى لفظ مرذول، وهل يستطيع طفل أن يقول لوالده: لا ..؟ هل يستطيع تلميذ أن يقول لأستاذه: لا ...؟ مع أن هذه «اللا» هى الدليل على الاستقلال والشخصية. والسلب يقطع الاتصال ويفرق التجمع ويجعل للفرد كياناً مستقلاً، وانعدام وجوده يعنى أن الكل «عجين» واحد، وكل متجانس، وجمع منصهر ذائب.

٤٩٠ – السلب دليل على استقلال الفرد وكيانه وتقدمه؛ ولهذا كان الفكر الجدلى هو الفكر الذى يتفق تماماً مع الديمقراطية فى الحياة السياسية، ولقد عبر بشلار عن هذه الحقيقة تعبيراً رائعاً حين قال: «أعطنى عينك حتى أرى لك.. و«قل لى ماذا ترى أقل لك ما هو» ...إلخ، تعبير رائع عن الحوار المتبادل وأن المعرفة لا يمكن أن تتم إلا بتبادل الآراء، فلابد أن يكون هناك حوار متبادل بين الأنا والآخر، لا أن يتحول الكل إلى أنا واحد فحسب يتكرر ألف ألف مرة.

٤٩١ – ترى ما الذى يحدث لو أننا نظرنا إلى تراثنا بمنظور بشلار مثلاً.. ؟ لقد كان بشلار يقول: إن وجود العقل الذى ساد فى القرن الثانى عشر فى عصرنا الحالى لا يدل على ثبات العقل البشرى أو وحدته، ولكنه يدل على خمول هذا العقل وجموده، كما يدل على بخل الإنسان المثقف الذى أصبح عبداً للثقافة السابقة: كالبخيل الذى يصبح ضحية للذهب الذى يداعبه. يجب علينا أن نقول «لا» لعلم البارحة... ألسنا أحوج ما نكون إلى هذا الفكر الجدلى الذى يقول لا لتراثنا القديم الذى نجتره صباح مساء..؟ ألسنا أحوج ما نكون إلى أن نعرف أن العقل فى حالة نعاس، وأن هناك طغياناً من الذاكرة على العقل؟ إننا ينبغى أن نقول: لا لما اعتدنا من صيغ التفكير.. ولا نكون كالجائع يبيت على الطوى ويقول: كان جدى.. ألا رحم الله الأجداد!

٤٩٢ – إننا لا نستطيع أن نكون فى مجتمع عصرى «أو دولة» عصرية إذا لم نستطع الانتفاع من الروح العلمية الجديدة أو من الفكر الجدلى الذى

يضطرنا فى جميع لحظات الحياة الفكرية إلى أن نعيد بناء المعرفة كلها. أما المعارف والمعلومات التى لا تكون موضع سؤال تتحول فى النهاية إلى عقبة أبستمولوجية تعوق تقدم المعرفة؛ تخيل أننا طبقنا ما يقول بشلار من أن كل معرفة هى ضد معرفة أخرى، على حصيلة المجتمع العربى من معارف، ترى؛ كيف تكون نتيجة ذلك...؟ كم عدد المعارف التى كانت موجودة ثم ألغيت أو تجاوزناها لكى نصل إلى معارف جديدة؟ لاشئ على الإطلاق..! لاتزال لدينا معارف منذ عصر الفراعنة ومعارف منذ آلاف السنين ولازلنا نتغنى بالحضارة العربية. وإذا عرفنا أنه «بمقدار ما تلغى وتسلب تتقدم وتتحرك» فإن النتيجة هى أننا لا نتقدم قط! وإذا كان بشلار يعيب على المفكرين أنهم فى النصف الثانى من حياتهم يكون لديهم من الأجوبة أكثر مما يكون لديهم من الأسئلة؛ وعندئذ تسيطر عليهم غريزة المحافظة ويتوقف النمو الروحى - أقول إذا كان ذلك ينطبق على المفكرين فى نهاية حياتهم، فهو أكثر وضوحاً وظهوراً فى تفكيرنا كله؛ فنحن باستمرار لدينا من الأجوبة الجاهزة أكثر أكثر ألف ألف مرة مما نطرح من أسئلة؛ ولهذا فنحن متوقفون عن النمو الروحى؛ ولهذا أيضاً فنحن أحوج ما نكون إلى التفكير الجدلى.



معجم بأهم المصطلحات



المصطلح	الترجمة والشرح
Absence..	غياب - فى رأى سارتر أن هناك علاقة تسلسلية للغياب، وعلاقة تسلسلية للحضور. والعلاقتان مثلان لما نسميه بالتجمع أو الجسد بوصفه شكلاً من أشكال العلاقات الاجتماعية، أما علاقة الغياب فهى تلك التى تكون بين أفراد يغيب بعضهم عن بعض كما هى الحال فى المستمعين للإذاعة أو قراء الصحف، أما علاقة الحضور فهى تلك التى تكون بين أفراد يوجدون معاً مثل طابور الأتوبيس. قارن رقم ٤٣٩ - ٤٤٠.
Absolu..	المطلق والروح هو المطلق عند هاملان، وهو يشمل جميع المقولات. قارن فقرة٦.
Abstrait	المجرد - الجدل عند بشلار هو حوار بين المجرد والعينى - فقرة ٢٦٧ والمجرد عند كيركجور هو الفكر بلا مفكر، أو الفكر الذى يتجاهل كل شئ ما عدا الفكر ٣٠٦.
Achromati-que..	لا لونى - بداية السلم فى مجال المرئيات عند هاملان ٤٤.
Action	فعل - مركب السبب والنتيجة أو اللحظة الثالثة فى ثالوث السببية عند هاملان فقرة ٥٤.
Affirmation	إثبات - تأكيد - لا يسير الجدل عند هاملان فى مجموعة من السلوب، بل فى سلسلة من الإثباتات والتوكيدات يكمل بعضها بعضا قارن فقرة ١٩.
Agissant (Systeme)	فعّال (نسق)، والنسق الفعال (عند هاملان) هو الشخصية التى هى مركب السببية والغائية، على اعتبار أنها مجموعة من الأسباب توجهها غاية واحدة والنسق الفعال وجود مستقل

المصطلح	الترجمة والشرح
	قائم بذاته؛ ولهذا فهو حر - قارن فقرة ٥٨ - ٥٩.
Ailleurs..	فى مكان آخر - مصطلح يستخدمه سارتر ليشير به إلى أن الموضوع الذى يوجد بين أفراد الحشد يوجد باستمرار فى مكان آخر، كالأتوبيس، أو الإذاعة، أو الصحافة.
Aliénation..	الاغتراب - يقترب معنى الاغتراب عند سارتر من معناه عند هيجل من حيث إنه تموضع، ويفترق عن الاغتراب عند ماركس، حيث إن الاغتراب الماركسى لا يبدأ إلا مع الاستغلال. ويضيف سارتر فكرة جديدة إلى مفهوم الاغتراب؛ وهى: أن المرء قد يعيش اغتراب الآخرين كما هى الحال حين يعيش الطفل اغتراب والديه. وتطلق خاصية الاغتراب، على البراكسيس كما تطلق على العمل وعلى الإنسان، والعقل المغترب يتحول إلى غائية مضادة فيعوق تحقيق أفعالى ويصبح عقبة أمام مشروعى- قارن ٤٠٩.
Aliéné..	المغترب الشخصى أو البراكسيس أو العمل عند سارتر والإنسان وهو يعمل متموضع، وهو فى عملية التموضع هذه يغترب.
Altération..	التحول إلى شئ آخر - أو الحركة فى الكيف عند هاملان. فهذه المقولة هى مركب الحركة والكيف (قارن فقرة ٤٥). والتحول إلى الآخر يرتبط عند سارتر بالتموضع والاغتراب (قارن ٤٠٩) كما يرتبط أيضاً بالتجمع أو الحشد الذى يحتمه قانون السلسلة.
Altérité	الآخرية - خاصية لكل فرد فى حالة التجمع أو الحشد أو فى مجتمع السلسلة عند سارتر، وهى أيضاً خاصية لكل فرد

المصطلح	الترجمة والشرح
	فى عالم النُدرة بصفة عامة، حيث ينظر كل فرد إلىّ على أنى آخر غيره، كما أننى بدورى أنظر إليه هذه النظرة.
Ambigu (Ambiguo-us ..)	ملتبس الدلالة - مزدوج الدلالة - الواقع عند مكتجارت - ملتبس الدلالة وهو يتضح حين تقول عن شئ ما إنه واقعى بل يجب أن تحدد معنى ذلك فقرة ٦٤ - والجدل عند كيركجور هو ما مزدوج الدلالة فقرة ٣١٢.
Ambivalence.	قانون اجتماع النقيضين فى العاطفة - وذلك لأن العاطفة بطبيعتها متناقضة كما أظهرت مدرسة التحليل النفسى، فالشفقة تكون ممزوجة بالقسوة والتعذيب والعطف، ولهذا كان جدل العواطف عند كيركجور متناقضاً - فقرة ٣٠٤.
Amertume..	المرارة - وهى تشكل مع الحلاوة التعارض الرئيسى فى ميدان الطعوم عند لافل - قارن فقرة ١٦٦.
Analyse..	تحليل - والتحليل عند هاملان هو استخراج فكرة من فكرة - وهو منهج مرفوض - ويعتبر أرسطو أستاذاً للمنهج التحليلى، فى الوقت الذى يكون فيه هيجل أستاذاً للمنهج التركيبى. فقرة ١٧، ١٨.
Angle..	الزاوية - ويصل إليها هاملان بعد أن تتكون النقطة والمستقيم (المستقيم - الزاوية - السطح) هذا هو الشكل الثانى من الأشكال المكانية. فقرة ٣٤.
Aneantisse-ment	انعدام - فى عالم الندرة يكشف كل فرد أن الآخر هو إمكانية انعدامه، وأنه يقوم باستهلاك ما يحتاج إليه هو، ومن ثم يحمل له الهلاك - قارن فقرة ٤٢٧.
Angoise..	القلق - عند كيركجور - وهو يرتبط بفكرة الاختيار،

المصطلح	الترجمة والشرح
	ولهذا فإن إمكانية الغواية هى المصدر الأول للقلق (فقرة ٣٣٢) - والقلق ليس هو الخوف؛ فالأخير ينتج من شئ جزئى محدود، أما القلق فهو ردنا على العالم (٣٣٣) وهو يرتبط بالخطيئة (٣٣٥) وهو دوار الحرية (٣٣٦).
Antécédent	المقدم (فى علاقة السببية عند هاملان)
Anthropol – ogie..	الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان - والمشكلة التى يطرحها سارتر هى محاولة إقامة أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية، وهى ليست كالعلم التقليدى، وإنما هى أنثروبولوجيا فلسفية، أو أسس كل أنثروبولوجيا مقبلة (٣٧٧ - ٣٧٨).
Anti – Dialectique..	مضاد أو مقاوم للجدل - البراكسيس حين يتموضع يصبح عبئاً، ويبدأ حقل العاطل عملياً فى الظهور، وها هنا نجد أن البراكسيس المتموضع قد أصبح يقاوم الجدل (فقرة ٤١٢) ونظرية المعرفة الموضوعية عند ماركس والذاتية عند لينين هما نظريتان تقاومان أو تعارضان الجدل. ومجال العاطل عملياً فى حالة التجمع أو الحشد هو أيضاً معارض للجدل (فقرة ٤٤٢).
Anti – Praxis...	مقاوم أو معارض للبراكسيس - الناس عند سارتر يسجلون أنفسهم فى المادة عن طريق البراكسيس ويختمونها بخاتمهم.. ولكن هذا الفعل يغترب عنهم ويتشيأ وبالتالى يصبح مضاداً أو مقاوماً للبراكسيس، لكنه لحظة ضرورية للبراكسيس من حيث أن كل براكسيس يتحول بهذا الشكل إلى فعل مغترب (قارن فقرة ٤٢٦).
Antithése..	نقيض - الحد الثانى فى كل مثلث - والأصح أن نقول عند

الترجمة والشرح	المصطلح
هاملان أنه المقابل، حيث إنه ليس نقيضاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة (فقرة ٢١).	
محيرة غريبة – مصطلح يستخدمه سارتر لكى يبرز به	Aporie
مشكلة صنع الفرد للتاريخ: إذ كيف يمكن لهذا الإنسان الجزئى الذى يعيش لحظة معينة من التاريخ أن يكون صانعاً له؟ وكيف يمكن للفعل الفرد أن يتحول إلى فعل جماعى (فقرة ٣٨٦).	Etrange..
التعهد أو العهد – شكل جديد من أشكال الجماعة عند سارتر، وهو يقوم ليحافظ على الجماعة ضد الفعل الانفصالى وضد الانزلاق من جديد فى التسلسلية والتفكك وهو جماعة العهد التى تقوم على القسم والتعهد الذى يقطعه كل فرد على نفسه (قارن فقرة ٤٥٠).	Assermen – tation..
علاقة لا تماثلية عند مكتجارت – ومن الكلمات الدالة عليها: أكبر من ...، فوق.. إلخ. (قارن فقرة ٩٦).	Asymmetrical (Relation)..
التذرّى – الوضع الذى يصبح فيه الناس مجرد ذرات متشابهة فحسب «كحبات القرن فى البسلة» على حد تعبير سارتر، وهذه خاصية العلاقات الاجتماعية التى توجد فى حالة التجمع أو الحشد، والناس هنا يصبحون مجرد أدوات (فقرة ٤٣٢).	Atomisation..
الآخر – فى عالم الندرة، العالم الذى نعيش فيه فى نظر سارتر – ينظر كل منا إلى زميله على أنه آخر غيره، وعلى أنه زائد وأنه لا إنسانى بوصفه استهلاكاً يقبل لما يحتاج إليه،	Autre..

الترجمة والشرح	المصطلح
والعكس أيضاً: كل شخص آخر ينظر إلىّ على أنى آخر وأنى زائد (٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩).	
الآخرون - هم كل الأشخاص غيرى، والذين أستطيع أن أدخلهم فى تشميلى فيما يرى سارتر.	Autres (Les)..
النوع الآخر - وهو نفسه الجنس البشرى عند سارتر، لكنك حين تنظر إليه وهو يدمر نفسه أو وهو يعمل على هدم نفسه، حين يقضى الناس بعضهم على بعض سوف نشعر أنه نوع آخر غير الجنس البشرى؛ نوع مضاد للإنسان ويعمل على هلاكه (٤٢٨ - ٤٢٩).	Autre Espéce..
مغامرة بشرية - العقل الجدلى عند سارتر يعبر عن مغامرة و مخاطرة بشرية فردية، أو هو - من هذه الزواية - ذاتى فردى وحر فى آن معاً. والواقع أن النشاط البشرى كله مغامرة فردية (فقرة ٣٩٨).	Aventure Humaine
الحاجة - عند سارتر؛ نقص فى المجال الكلى الخارجى للإشباع. والحاجة هى لسب للسلب بوصفها نقصاً داخل الكائن الحى (قارن فقرة ٤١٨) - والحاجات البيولوجية تكشف عن جدل واضح وتؤسس التناقض الأول طالما أن العضوى يعتمد فى وجوده على غير العضوى، كما هو الحال فى الغذاء والتنفس (فقرة ٤١٩). والحاجة ترتبط بالفرد وبظروفه المادية، والمادة بأشكالها المختلفة وسيلتنا لإشباع حاجاتنا، وأشكال المادة لا تكفى؛ ولهذا ترتبط الحاجة بالندرة (فقرة ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦).	Besoin....
إنسان الحاجة - إذا كان سارتر فى كتابه الأول «الوجود	Besoin

المصطلح	الترجمة والشرح
(Homme-du)	والعدم» قد حدثنا عن إنسان القلق، فإنه ها هنا فى «نقد العقل الجدلى» يحدثنا عن إنسان الحاجة. وعلى الرغم من أنهما مرتبطان فإن هناك فارقاً هاماً بينهما: فالقلق داخلى، وهو تعبير عن رغبة وحرية داخلية، والرغبة يمكن تغييرها، أما الحاجة فهى تجلب شيئاً من الخارج هو الضرورة التى لا يستطيع الإنسان أن يفلت منها (فقرة ٤٢٣).
Bruit	الضجة - بداية سلم الصوت عند هاملان ويقابلها الصمت (قارن فقرة رقم٤٤).
Catharsis Intellectuelle.	تطهير عقلى - وكل ثقافة علمية لابد فى رأى بشلار أن تبدأ بعملية تطهير عقلى (فقرة ٢٧٦).
Cause..	السبب - اللحظة الأولى من لحظات السببية الثلاث عند هاملان (السبب - النتيجة - الفعل) قارن فقرة ٥٤.
Causalité..	السببية - مركب مقولتين عند هاملان هما: التحول والآخر، والتنويع أو تحديد النوع (٥٤).
Cercle..	الدائرة - يبدأ ظهور الدائرة عند هاملان مع ظهور المنحنى أو الخط المقوس (فقرة٣٤).
Champ..	حقل - مجال - ميدان - وهو يرتبط بالصيغة الكلية للتشميل عند سارتر وهو متأثر فيها بمدرسة الجشطالت؛ ولهذا فإن الإدراك هو إدراك للمجال الموجود. يضرب سارتر مثلاً على ذلك بأننا نتربص فى حالة الصيد والقنص ونسعى فى حالة جنى الثمار قارن (فقرة ٤١٩).
Champ des possi-	حقل الممكنات - ترتبط فكرة الممكنات عند سارتر بفكرة المشروع الذى يريد المرء تحقيقه، فالفاعل له

المصطلح	الترجمة والشرح
bles..	مشروع معين يستطيع بواسطته تحقيق ممكن من هذه الممكنات، ولهذا يرتبط حقل الممكنات بالمستقبل بوصفه ما هو ناقص (فقرة ٤٠٥).
Chose Humaine..	الشئ البشرى – الإنسان وهو يجاوز أوضاعه المادية يتموضع بواسطة العمل، وهذا يعنى أنه يفقد نفسه لكى يوجد الشئ البشرى، أعنى أنه يتحول إلى شئ يحمل بصمات الإنسان (قارن فقرة ٤٠٧) والإنسان بدوره يتحول إلى شئ كى يؤثر فى الأشياء. وهذا التحليل والتغيير المستمر الذى يعارض الشئ البشرى بالإنسان الشئ نجده فى جميع مستويات التجربة الجدلية (فقرة ٤٢٠).
Circularité Dialectique	الدائرة الجدلية– الفهم الشامل للإنسان يحتاج إلى عقل جدلى، ونحن نبرهن عليه بفحص البراكسيس، لكن فحص البراكسيس يحتاج إلى عقل جدلى (قارن فقرة ٣٨١) والدائرية الجدلية خاصة للفكر الجدلى، وهى توجد على جميع مستويات التجربة الجدلية (قارن فقرة ٤٤٦).
Classe..	طبقة – الجدل عند الماركسية هو صراع الطبقات فى المجتمع – ويوافق سارتر على صراع الطبقات، لكنه يعتقد أن الخطأ الذى وقعت فيه الماركسية هو أنها لم تدرك أن الطبقة التى تؤثر فى الفرد بدأت تتكون هى نفسها ببراكسيس فردى.
Classe..	موجود فى طبقة – والفرد فى رأى سارتر لا يعبر فى أفعاله عن شخصيته فحسب، لكنه يعبر أيضاً عن الطبقة التى ينتمى إليها.

الترجمة والشرح	المصطلح
الوجود معاً – أو التعايش بين الناس، وهو ما تجعله الندرة في نظر سارتر عملية مستحيلة ولكنها موجودة (قارن فقرة ٤٢٧).	Co - existence
تجمع – صورة من صور العلاقات الاجتماعية عند سارتر، وهو يتسم بخصائص جوهرية أهمها عزلة الأفراد – مع وحدة هؤلاء الأفراد في انفصالهم عن طريق تموضع خارجي مشترك – وإمكان التغير المتبادل بين الأفراد الذين يكوّنون سلسلة رقمية كل عضو فيها هو نفسه العضو الآخر – ومن أمثلة التجمع: طابور الأتوبيس، المستمعون للإذاعة، قراء الصحف، أعداء الحرب الفيتنامية ..إلخ، وهذا الحشد يمكن أن ينقلب إلى جماعة إذا ما أدرك ما هم فيه من عجز وضعف من (٤٣١ إلى ٤٤٢).	Collectif..
التجميع – العملية السابقة أثناء تكوينها، أعني: عملية تكوين الجسد.	Collection..
التجمعية – خاصية التجمع أو نمط العلاقات الاجتماعية الذى يتصف بالعزلة والتسلسل وإمكان التغير المتبادل، وهو الذى يحكمه قانون السلسلة كما يقول سارتر.	Collectivite..
علم التجميع – كان علم الطبيعة مجرد تجميع للوقائع – كما يقول إنجلز حتى نهاية القرن الأخير (فقرة ٢٠٠).	Collecting Science..
الوصف التام أو الكامل – وهو عند مكتجارت: الوصف الذى يتألف من جميع كيفيات الجوهر (قارن فقرة ١٠٣).	Complete Description..
معقد – متشابك – والتحليل عند هاملان لا يبرز لنا العالم بما فيه من تعقد وتشابك؛ ولذا مست الحاجة إلى منهج	Complex..

المصطلح	الترجمة والشرح
	تركيبى (فقرة ٢٠).
Complex Qualities..	الكيفيات المعقدة (عند مكتجارت)، وهى الكيفيات التى يمكن تحليلها إلى كيفيات أو علاقات أو خصائص (قارن فقرة ٧٩).
Compound Qualities..	الكيفيات المركبة - (عند مكتجارت) وهى الكيفيات التى تقبل التحليل إلى كيفيات أخرى وهى عكس الكيفيات البسيطة قارن فقرة ٧٩.
Compréhe - nsion..	مفهوم -(عند هاملان) ويرتبط المفهوم بالماصدق بعلاقة عكسية - إذا ما سرنا بها إلى أقصاها وجدنا فكرة العلاقة. الفهم الشامل (عند سارتر) والمهمة التى يأخذ سارتر على عاتقه القيام بها هى فهم الإنسان فهماً شاملاً أى: من الداخل ومن الخارج فى آن معاً أو فرداً وجماعة- فالفهم الشامل هو لإدراك الكلى للمجال الذى نريد فهمه.
Conception..	تصور - وعملية المعرفة عند سارتر هى تفاعل بين الإدراك والتصور، وهى عملية جدلية من حيث إن كلا منها يغذى الآخر (قارن فقرة رقم ٣٩٠).
Conditions Anterieures..	الظروف السابقة - يوافق سارتر على القضية الماركسية لتى تقول إن الناس يصنعون تاريخهم وفقاً لظروف سابقة، لكنه يضيف أن الناس فى النهاية هم الذين يصنعون التاريخ لا لظروف السابقة (فقرة ٣٩٧).
Connaitre..	المعرفة - والمعرفة عند سارتر تعتمد على أن الذات ليست مجرد جانب من جوانب الواقع وإنما هى تجد نفسها فى «موقف كلى» أو صيغة كلية شاملة أو فى مجال شامل،

المصطلح	الترجمة والشرح
	وهى تقوم بدور فى بناء هذه الصيغة أو هذا المجال (قارن فقرة ٤١٤) والمعرفة ترتبط بالعمل (فقرة ٣٧٨).
Connaissance ouverte..	المعرفة المفتوحة – وهى عند بشلار: المعرفة الجدلية الديناميكية (قارن الفلسفة المفتوحة).
Conscince..	الوعى – مركب الأنا واللا أنا عند هاملان (فقرة ٦٠).
Consequent..	التالى – (الحد الثانى فى علاقة السببية عند هاملان).
Construction..	البناء – فى مجال الحياة العقلية لا شئ معطى، كما يقول بشلار، وإنما كل شئ يبنى (فقرة ٢٧٨) (وراجع نفس الفكرة عند لافل وكيركجور تحت مادة المعطى).
Contingence..	عرضية – يرى سارتر أننا نعيش فى عالم مادى علاقتنا الأساسية به هى الندرة، لكن الندرة ظاهرة عرضية، بمعنى أنه من الممكن منطقياً أن نتصور عالماً يخلو تماماً من الندرة (فقرة ٣٢٥).
Continuité..	الاتصال – الخاصيتان الأساسيتان للمادة عند لافل هما: الاتصال، والتمييز (قارن فقرة١٣١ – ١٣٢).
Contradiction..	التناقض – التناقض عند هاملان: وصول بالتقابل إلى أقصى مداه، ومن ثم فهو تمزق للروح – ولهذا السبب فهو لا يمكن أن يتحقق بالفعل، وهذا هو السبب فى الخلط والاضطراب فى الجدل الهيجلى (قارن فقرة ١٤). والتناقض هو أحد المفاهيم الأساسية فى جدل الطبيعة (فقرة ٢٢١) وهو كامن فى باطن الأشياء (فقرة ٢٢٣)وهو موجود فى جميع العلوم (فقرة ٢٢٤) وإلى جانب عموميته فإن له طابعاً جزئياً خاصاً (فقرة ٢٢٥) والتناقض الكلى والتناقض الجزئى يرتبطان

المصطلح	الترجمة والشرح
	برباط وثيق (٢٢٧) والتناقض عند كيركجور هو تناقض العاطفة والوجود يتضمن تناقضاً هائلاً وينبغى للمفكر الذاتى أن يعيش هذا التناقض لا أن يجرده (فقرة ٣٠٦ - ٣٠٧).
Contrainte..	قهر - إرغام- يرى سارتر أننا لابد أن نفرق بين الضرورة والقهر؛ فنحن نخبر بالضرورة فى وجود الآخرين من حيث إننا حين نخطط مشروعاتنا بحرية نجدها تتحول بطريقة مختلفة عما كنا نهدف إليه، ومع ذلك فنحن نتعرف عليها بوصفها عملنا، وهذه التجربة أو الخبرة بالضرورة تقوض حريتى (فقرة ٤٠٩).
Contre- Finalité..	غائية مضادة - والمقصود؛ أن المادة تؤثر فى البشر كما أن البشر يؤثرون فى المادة. صحيح أن الناس يختمون المادة بخاتمهم عن طريق تسجيل براكسيسهم فيها، لكن هذا البراكسيس يغترب عنهم ويتشيأ - ومن ثم يرتد إليهم فى صورة مادة عاطلة تعوق تحقيق الغايات التى كانو يستهدفونها، ومن ثم يتحول البراكسيس إلى غائية مضادة. ونستطيع أن نقول إن الغائية المضادة هى النتيجة النهائية للفعل البشرى، ومن أوضح الأمثلة التى يقدمها سارتر على ذلك؛ إزالة الغابات فى الصين، واستيراد الذهب إلى أسبانيا فى القرن السادس عشر من مستعمراتها. قارن فقرة (٤١١ - ٤١٢).
Contre Homme	إنسان مضاد - فى عالم الندرة؛ كل فرد ينظر إلى الآخر على أنه زائد أو فائض، وبالتالى: على أن إنسان مضاد أو نوع آخر يحمل لنا التهديد بالموت، وذلك ما يسميه سارتر

المصطلح	الترجمة والشرح
	بازدواجنا الشيطانى (فقرة ٤٢٩).
Contre Violence	عنف مضاد – فى عالم الندرة نجد أن العنف هو البنية الأساسية للعقل البشرى، وهو يقدم نفسه على أنه عنيف مضاد، أعنى بوصفه رداً على عنف الآخرين. صحيح أن العنف والعنف المضاد من الأمور العرضية، لكنهما مثل على ضرورة العرضية وعرضية الضرورة (فقرة ٤٢٩).
Contraire..	ضد – الأضداد عند هاملان يمكن الجمع بينهما فى مركب كالنقطة والمسافة حيث إنهما من جنس واحد، وهو يأخذ بفكرة الأضداد الأرسطية ويرفض التناقض الهيجلى (فقرة ١١).
Correlatif..	متضايف
Correlation..	التضايف – يقول هاملان: إننا لابد أن نستبدل فى الانتقالات الجدلية – التضايف بالتناقض الهيجلى الذى يهاجمه بعنف (فقرة ١٩).
Courbe..	منحنى – خط مائل تتشكل منه الدائرة عند هاملان.
Grisis in Modern Physics.	أزمة الفيزياء الحديثة – فى رأى لينين هى ظهور أفكار ومفاهيم علمية جديدة جعلت بعض علماء الطبيعة يسقطون فى المذهب المثالى ويتصورون أن المادة قد اختفت مع أن هذه المفاهيم فى رأى لينين تدعم المادية الجدلية (فقرة ٢٠٨ – ٢٠٩).
Danger..	الخطر – كل إنسان فى عالم الندرة يوصف بأنه خطر على الآخرين، أو أنه بالنسبة لهم لا إنسانى، والآخرون ينظرون إليه بنفس النظرة (فقرة ٤٢٩) والكون الذى يمد الكائن الحى

المصطلح	الترجمة والشرح
	ـوجوده هو فى نفس الوقت خطر عليه؛ إذ أنه يخبئ له مكانية هلاكه أو لا وجوده (فقرة ٤٢١). والإحساس بالخطر هو الذى يقلب الضعف أو العجز فى التجمع إلى قوة وعنف؛ يتحول الحشد إلى جماعة.
Déduction.. du Donne..	الاستنباط – المنهج الذى يفضله كل من مكتجارت ولافل. ستنباط المعطى عند لافل هو الحد الأول فى تجربة المشاركة (قارن فقرة رقم ١٢٨).
Déduction du L'Etendue..	استنباط الامتداد – والخاصيتان الأساسيتان للمادة عند لافل هما الاتصال والتميز، والاتصال الذى يتحقق فيه التميز هو لمكان (فقرة ١٣١) غير أن المكان لا يوجد وجوداً فعلياً. إن ما يوجد بالفعل هو الامتداد فحسب.
Déduction: de la Duree..	استنباط الديمومة – عند لافل؛ الزمان ذاتى داخلى – فى مقابل المكان الخارجى – وهو نظام تدخله الذات لكى تتصفح به العالم (فقرة ١٣٩ – ١٤٠).
Déduction du mouvement	استنباط الحركة – (عند لافل) والحركة عنده هى مركب لامتداد والديمومة (فقرة ١٤٥).
Déduction de la Force..	استنباط القوة – والقوة عند لافل بالنسبة للزمان كالكيف بالنسبة للمكان (فقرة ١٤٧).
Déduction Qualité..	استنباط الكيف – والكيف عند لافل هو التعين الأخير للعامل المادى (فقرة ١٤٩).
Denaturation. .	المسخ – التشويه – اللحظة الثانية من اللحظات الثلاث لتى ينقسم إليها التحول إلى الآخر عند هاملان وهى (الثبات – المسخ – تحول الكيف). (قارن فقرة ٤٦).

المصطلح	الترجمة والشرح
Dépasse .	متجاوز - مرفوع - بالمعنى الهيجلي للكلمة التي تعني السلب والاحتفاظ في آن معاً - والتجاوز هو خاصية البراكسيس البشري؛ يتجاوز المعطى ويحتفظ به في آن معاً (فقرة ٣٠٢).
Depassem - ent..	التجاوز - عملية الرفع عند سارتر، وهو يعني بها سلب المرحلة السابقة مع بقائها في المرحلة الجديدة، والتجاوز هو ماهية البراكسيس (فقرة ٤٠٣) والتجاوز هو التصور المفتاح، والتشميل الذي يرتبط بمجال معين يتحداه تشميل آخر، وهكذا ينفي ويحفظ في آن معاً (فقرة ٤١٧) وهو شديد الشبه بفكرة الرفع الهيجلية Aufhebun من حيث إن الفكرتين تمثلان المركز في تفكير سارتر وهيجل، ومن حيث إنهما المحرك الذي يدفع الجدل إلى الأمام، لكنهما مختلفان من حيث إن الفكرة عند هيجل تقوم بها الروح الكلية، بينما يقوم بها عند سارتر الإنسان الفرد. ومن هنا يأتي اختلاف آخر هو أن الرفع الهيجلي محايث أو مباطن للفكر، في حين أن الرفع عند سارتر متعالي أو متجاوز... Transcendent.
Déplacement. .	الإزاحة - تغير المحل عند هاملان (فقرة ٣٨) وهو اللحظة الثانية من اللحظات الثلاث التي تنقسم إليها الحركة، وهي: (الإقامة - الأزاحة - الانتقال) (قارن فقرة٣٨).
Désespoir..	اليأس - من أهم المقولات العاطفية عند كيركجور - وهو مرض الروح - ولا يخلو منه إنسان؛ فهو أعدل الأشياء قسمة بين الناس وصوره شتى (فقرة ٣١٥).
Le Desespoir	يأس اللامتناهي - وهو يأس يرجع إلى نقص المتناهي،

المصطلح	الترجمة والشرح
de l'infinitude..	وهو العامل الآخر الذى تتألف منه الذات عند كيركجور (فقرة ٣٢١).
Désespoir dans le fini	يأس المتناهى - وهو يرجع إلى نقس اللامتناهى (فقرة ٣٢٥).
Désespoir du possible..	يأس الممكن - وهو يرجع إلى نقص الضرورة (فقرة ٣٢٧).
Désespoir dans la ne-cessite.	يأس الضرورة - وهو يرجع إلى نقص الممكن (فقرة ٣٢٩).
De - Situé..	خارج عن الموقف - مصطلح يطلقه سارتر على حالة الباحث الذى يضع نفسه خارج بحثه. ومثل هذا البحث عند سارتر إنما يقوم بعملية تدعيم للعقل التحليلى الكلاسيكى حيث إنه فى هذه الحالة لا يرتبط بعلاقة جوانية أو جدلية بموضوع بحثه (راجع فقرة ٣٩٢).
Derivative Characte - ristcs.	الخصائص المشتقة - المقولة السادسة من مقولات مكتجارت (فقرة رقم ٩٨).
Description (apseudo).	وصف (زائف) كالكليات التى تنسب إلى اللاواقع عند مكتجارت (فقرة ٦٥).
Détermina - tion..	التعين - أو التحديد - وكانت قضية اسبينوزا «كل تعين سلب» مثار خلط فى الجدل الهيجلى - ويستخدم مكتجارت الكيف بمعنى التعين أو التحديد.
Déterminé..	المتعين - الضلع الثالث فى مثل الكيف (فقرة ٤١) فهو:

المصطلح	الترجمة والشرح
	مركب الموجب والسلب (فقرة ٣٩) والموجود المتعين عند هاملان ليس متناقضاً كما كان الحال عند هيجل (قارن فقرة ١٩).
Dialectique..	الجدل - عند هاملان : هو بناء التصورات أو العناصر الأولى للتمثل عن طريق التقابل، وهو يسير فى خطوات ثلاثية (راجع فقرة ١٩). - وهو عند مكتجارت : استنباط خصائص الوجود بمنهج أولى دقيق يبدأ بأعم التصورات ويسير إلى الأقل عمومية. - وهو عند لافل جدل (بسكون الدال) تصورات الأنا مع تصورات العالم؛ لكى نصل فى النهاية إلى فعل المشاركة أو الصيغة الكلية التى تصور الأنا فى قلب العالم. - وهو عند الماركسيين : حركة المادة عن طريق ما فيها من تناقض كامن فى الطبيعة - والصراع بين الطبقات فى المجتمع، وهو أهم القوانين وأكثرها شمولاً. - وهو عند بشلار : تجديد المفاهيم العلمية المعاصرة والنظر إلى التصورات العلمية بواسطة «كاليدسكوب» متعدد الزوايا، وهو الانفتاح على الفلسفات المختلفة، بحيث نحصل فى النهاية على فلسفة موزعة. وهو الخطوات التى تقطعها الروح العلمية لكى تصل إلى مفاهيم أكثر دقة وترابطاً. - وهو عند كيركجور : تمزق وصراع باطنى فى قلب الذات، والتقاء أضداد لا ترفع ولا يمكن التوفيق بينها، وهو كل ما هو مزدوج الدلالة أو ملتبس الدلالة. - والجدل عند سارتر موجود فى كل مكان. وهو حركة

الترجمة والشرح	المصطلح
تتجاوز المعطى الحاضر نحو المستقبل، والجدل خاص فقط بالإنسان، بمعنى أنه لا يوجد جدل في الطبيعة. والجدل هو ماهية البراكسيس البشرى، وهو عقل من حيث هو نشاط واع - وعقل فردى ذاتى من حيث إنه يصنعه، وعقل متكون من حيث تصنعه الجماعة، وهو وحدة الضرورة والحرية: وحدة الداخل والخارج.. إلخ (راجع أيضاً مادة عقل..Raison).	
جدل متوقف - صفة يطلقها سارتر على الجدل الماركسى على اعتبار أنه لا يساير الواقعى الحى ولا يستفيد من التجربة وإنما يعتمد على قوالب جاهزة (راجع فقرة ٣٦٢ - ٣٦٤).	Dialectique Arretée..
جدل دجماطيقي - جدل جامد متوقف - ويقصد به سارتر الجدل الماركسى.	Dialectique Dogmatique..
حوار - خاصية فلسفة العلوم الجدلية التى يدعو لها بشلار هى أنها حوار دائم: فهى حوار بين القبلى..a priori والبعدى.. a posteriori (فقرة ٢٢٦) وهى أيضاً حوار بين العينى.. concret والمجرد.. abstrait (فقرة ٢٦٧).	Dialogue..
التمايز - مقولة عند مكتجارت، وهو يلجأ فى البرهنة عليها إلى الإدراك الحسى، وتلك هى المقدمة الثانية التى يعتمد فيها على الإدراك الحسى فقرة ٨٥.	Differentia - tion..
الفصل - اللحظة الثانية من لحظات التنويع أو تحديد النوع الثلاث، وهى النقيض. واللحظات هى (الجنس - الفصل - النوع) (فقرة ٤٩).	Difference..
اتجاه - خاصية للمستقيم عند هاملان (فقرة ٤٥).	Direction..
اختفاء المادة - وتتمثل أزمة العلم الطبيعى المعاصر - كما	Disappearanc

المصطلح	الترجمة والشرح
e of matter..	يقول الماركسيون عموماً، ولينين خصوصاً- فى أن العلماء عتقدوا أن المادة قد اختفت ومن هنا ظهر علم الطبيعة لمثالى الرجعي (فقرة ٢٠٩ - ٢١٠).
discret	منفصل - متفرق، وهى الخاصة الأساسية التى يتألف منها لعدد عند هاملان (فقرة ٢٤).
Dispersée (philosophie)	فلسفة موزعة - وهى الفلسفة العلمية الجدلية عند بشلار؛ لأنها تعتبر المذاهب الفلسفية المختلفة وجهات نظر جزئية لها، وهى أشبه بالطيف الذى ينحل إلى مجموعة ألوان يتوزع فيها، فهي موزعة في هذه المذاهب وجامعة لها (فقرة ٢٨٠).
Dispersion et Laision..	الفصل والوصل - الخاصية الأساسية للزمان عند هاملان من حيث إن كل لحظة من لحظات الزمان تلقى باللحظات الأخرى فى هوة العدم (أو الماضى) ولكنها مع ذلك تظل مرتبطة بها (فقرة ٢٧).
Distance..	مسافة - نقيض النقطة فى الحد الثانى فى المكان - وهى تقابل المادة فى الزمان عند هاملان (فقرة ٣٢) ونحن فى حالة لبصر نحتاج إلى مسافة معينة لكى ترى العين، وإذا ألغيت هذه المسافة اختلط الشكل المرئى بالسطح الملموس كما يقول لنا لافل (فقرة ١٥٣).
Distinction	التميز والاتصال - خاصتان أساسيتان للمادة في نظر لافل
et Contin - uité..	- والتميز هو أساساً فعل الروح، فى حين أن الاتصال يمثل لمكان أو الامتداد فى العالم الخارجي (فقرة ١٣١ - ١٣٢).
Donné..	معطى - كل ما هو معطى - فى رأى لافل - فهو مادى، ولهذا فالروح ليست معطاة (فقرة ١٢٥) وتلك هى الحال

المصطلح	الترجمة والشرح
	نفسها عند كيركجور، فما هو معطى هو هذا الجسد، أما الذات فهى ليست معطاة، والمعطى بالنسبة لها مجموعة من الإمكانات (قارن فقرة ٣٠٩). ونفس الفكرة موجودة عند بشلار، ففى مجال الحياة العلمية أو ميدان الروح عموماً لا شئ معطى، وإنما كل شئ يبنى (فقرة ٢٧٨).
Droite..	المستقيم – وهو مركب النقطة والمسافة – فهو اكتمال لحظات المكان الثلاث – وهو مركب المثلث الكافى الأول (قارن فقرة ٣٢).
Durée..	الديمومة – وهى مركب اللحظة والفترة – ومن هنا كانت تعبّر عن الأمان فى اكتمال لحظاته الثلاث كما يقول هاملان (قارن فكرة ٢٨).
Effet..	نتيجة – أثر – اللحظة فى مقولة السببية، وهى نقيض السبب فى مثلث (السبب – النتيجة – الفعل) (قارن فقرة ٥٤).
Empirisme..	المذهب التجريبى – يشن هاملان حملة عنيفة على المذهب التجريبى لاعتقاده أن هذا المذهب لا يقدم لنا إلا معرفة عرضية مهوشة، فى حين أن المعرفة الحقيقية عند هاملان هى المعرفة النسقية التى تقدم الارتباطات الضرورية بين الواقع (قارن فقرة ١).
Enclave..	أرض حبيسة أو محصورة وسط أرض أخرى – صفة يطلقها سارتر على الوجودية بوصفها جزءاً محصوراً داخل الفلسفة الماركسية التى هى فلسفة العصر ولا يمكن تخطيها أو تجاوزها.

المصطلح	الترجمة والشرح
Ensemble..	المجموعة – والمقصود بها عند سارتر: شكل من أشكال العلاقات البشرية؛ ولهذا أطلق على كتابه «نقد العقل الجدلى» عنواناً فرعياً هو نظرية «المجموعات العملية» أو التشكيلات الاجتماعية.
Espace..	المكان – إذا كان الزمان يتكون من سلسلة من النقاط لا يمكن ردها أو إعادتها، فإن هذه الفكرة نفسها لا يمكن لها أن تفهم من خلال تقابلها مع ضدها، أعنى مع لون آخر من الحكم تتواجد فيه الأجزاء معاً فى سلسلة متآنية ويمكن ردها، وهذا هو المكان عند هاملان. والمكان نقيض الزمان فى مثلث (الزمان – المكان – الحرية) (قارن فقرة ٣١ – ٣٢) والمكان عند لافل هو الاتصال الذى يتحقق فيه التمييز (فقرة ١٣٠). وهو لا يوجد بالفعل، بل ما يوجد هو الامتداد (فقرة ١٣٤)وهناك خصائص أساسية كثيرة للمكان عند لافل(راجع فقرة ١٣٥).
Espece..	النوع – اللحظة الثالثة من لحظات التنويع أو تحديد النوع، وهى مركب الجنس والفصل عند هاملان.
Espoir..	الأمل – وهو موجود فى ثنايا اليأس – والكلمة الفرنسية عن اليأس تعبر عن هذه الفكرة أصدق تعبير (فقرة ٣٣١).
Ethique..	أخلاق – سارتر يقيم الأخلاق على أساس الشر الجذرى الكامن فى العقل البشرى (راجع فقرة ٤٢٩).
Etre..	الوجود – الوجود والعدم مرتبطان عند هاملان – كما هى الحال عند هيجل – ولا يفهم أحدهما بمعزل عن الآخر؛ ولهذا فإن العلاقة أو الارتباط يسبقهما معاً – والوجود لا يصبح

المصطلح	الترجمة والشرح
	بداية فى نسق للمعرفة، لكنه يصبح نهاية مثل هذا النسق. - والوجود عند لافل فكرة متواطئة، بمعنى أنها تطلق على جميع الأشياء بمعنى واحد (فقرة ١١٠) والوجود عنده ليس خاوياً أو فارغاً أو عقيماً، وإنما هو الفكرة العينية الأصيلة، وهو مصدر ثراء لا ينضب. (فقرة ١١٠).
Etre hors de sio..	الوجود خارج ذاته - (عند سارتر): كوجود الأفراد فى طابور الأتوبيس؛ وجود بوصفهم كائنات منفصلة تربط بعلاقة التخارج فحسب.
Excedentaire.	زائد - فائض - كل فرد فى مجمتع الندرة ينظر إليه على أنه زائد أو فائض - ولا نستطيع أن نحدد من هو الزائد على أساس صفات ذاتية داخلية (راجع فقرة ٤٢٩، ٤٣٦).
Exis..	الأكسيس أو الكيان الثابت - وهى فى الأصل كلمة يونانية تعنى الطريقة الثابتة فى الوجود أو الأسلوب الدائم أو الموقف الدائم فى الوجود. ويطلقها سارتر على البراكسيس بمقدار ما ينفصل عن الفاعل ليتخذ لنفسه كياناً ثابتاً، وتلك هى الحال التى يشكل بها التجمع أو الحشد والتى يتشكل بها حقل العاطل عملياً (راجع فقرة ٤٣١).
Existence..	الوجود الفعلى - والجدل عند مكتجارت معنىّ بدراسة خصائص الوجود العقلى عن طريق الاستنباط العقلى الخالص - وهو عنده أضيق من الواقع، وهو أول مقولة فى نسق المقولات، وهو يلجأ للبرهنة عليه إلى الإداراك الحسى (قارن فقرة ٦٦، ٧٢). والوجود الفعلى عند لافل مصطلح خاص يطلق على الوجود الجزئى. والوجود الفعلى عند كيركجور هو الوجود

الترجمة والشرح	المصطلح
الذاتي، وهو لأنه ذاتي فهو عاطفي، ولأنه عاطفي فهو جدلي - وهو لهذا يحتاج إلى مفكر ذاتي لا يجرد التناقض وإنما يعيش فيه.	
تجربة نقدية - سارتر يصف التجربة التي يقدمها لنا في كتابه بأنها تجربة نقدية من حيث إنها تعرض لعملية التشميل الخاصة بسارتر والتي كون منها وجهة نظره عن العقل الجدلي مع نقد هذه العملية باستمرار(راجع فقرة ٤٠١، وأيضاً فقرة ٤١٦).	Expérience Critique..
الوصف الطارد أو المانع عند مكتجارت: هو الذي لا ينطبق إلا على جوهر واحد فحسب (قارن فقرة ١٠٤).	Exclusive Description..
ماصدق - وهويرتبط بالمفهوم ارتباطاً عكسياً.	Extension..
خارجي.	Extérieur..
تخريج.	Extériorisa - tion..
تخريج الداخل - والمقصود: جعل ما بالداخل خارجياً. ويقول سارتر: إن الإنسان يعيش على جعل الخارج جوانياً وجعل الجواني برانياً، فالإنسان بالعمل الحر للوعي يأخذ ما هو خارجي ويجعل منه نسيجاً كحياته الداخلية، كما أنه يجعل ما بالداخل خارجياً حين يتشيأ وأفكاره وسلوكه وتصبح موضوعات خارجية.	Exterioris - ation.. D'interieur..
تخارج - الحركة مثلها مثل الزمان والمكان تعبر عن علاقة تخارج متبادل عند هاملان والعقل الجدلي عند سارتر هو وحدة التداخل والتخارج (قارن فقرة ٣٩٩).	Extériorité..

المصطلح	الترجمة والشرح
Faire..	العمل – وهو لا ينفصل عن المعرفة التى تعنى بدورها تغيير العالم عند سارتر، وبنفس البراكسيس الذى أعرف به أغير العالم؛ ولهذا نجده ينتقل باستمرار من العمل إلى المعرفة (قارن فقرة رقم ٣٧٨) ولم تكن مشكلة كيركجور هى أن يعرف، بل أن يرى ما الذى ينبغى عليه أن يعمله (فقرة ٣٠٥).
Fin..	الغاية – اللحظة الأولى من لحظات الغائية الثلاث (الغائية – الوسيلة – النسق) عند هاملان (فقرة ٥٧).
Finalité..	الغائية – نقيض السببية عند هاملان فى مثلث (السبب، الغائية، الشخصية) (فقرة ٥٦، ٥٧).
Fini..	المتناهي – المتناهى عند هيجل، كما يقول لنا هاملان، متناقض مع نفسه، وسبب هذا الخلط قضية «اسبينوزا» كل تعين سلب. أما المتناهى عند هاملان فهو ناقص فحسب، والذات عند كيركجور يتألف من المتناهي واللامتناهى، ونقص أحدهما يجعلها تقع في اليأس (فقرة ٣١٩ – ٣٢٣).
Formalisme..	المذهب الشكلى – ويرى هاملان أننا إذا ما رفضنا المذهب الشكلى فإن ذلك يعنى التوحيد بين الشكل والمضمون، وكذلك بين المبدأ والمنهج، وبين العنصر الأول للأشياء ومن ثم فإنه وهو يعرض علينا المقولات إنما يعرض علينا نسقاً من الأشياء (فقرة ٤).
Genre..	الجنس – وهو اللحظة الأولى عند هاملان في لحظات تحديد النوع الثلاث أو الضلع الأول في مثلث (الجنس – الفصل – النوع) (فقرة ٤٩).

المصطلح	الترجمة والشرح
Gout..	الذوق – الحاسة الثالثة من الحواس الخارجية عند لافل، وهو خطوة متقدمة في نقل المشاركة، فيها يمتزج العالم بالجسم (فقررة ١٦٥).
Groupe..	الجماعة – تتكون الجماعة عند سارتر كسلب للحشد أو لتجمع، لكن ذلك لا يعني أن كل حشد لابد أن يتحول إلي جماعة (فقرة ٤٤٣). ويمكن للجماعة أن تعود مرة أخري إلي حالة الحشد ، ولهذا فمن المستحيل أن نقرر أيهما يسبق لآخر نظرياً (فقرة ٤٤٥).
Groupe Assermonte..	الجماعة المتعاهدة – انظر فيما يلي جماعة العهد .
Group Ser-ment..	جماعة العهد أو القسم – وهي الجماعة التي تنشأ لكي تحمي نفسها من الانزلاق مرة أخري إلي التسلسل والحشد ، إذ أن مخاطر التفكك والانحلال تبدأ في الظهور مع زوال لخطر المشترك الذي كان سبباً في تكون الجماعة . وهكذا تكون جماعة العهد خطوة جديدة نحو تكامل الجماعة وتماسكها (قارن فقرة ٤٥٠).
Group en Fu-sion..	الجماعة المنصهرة، أو الجماعة في حالة الانصهار – ويقصد بها سارتر الحالة التي تنتج حين يعرف أعضاء الحشد عجزهم فيندمجون معاً ضد الخطر المشترك وتصبح إرادة كل فرد هى إرادة الآخر، كما حدث إبان الثورة الفرنسية حين اتحد لباريسيون ضد الحكومة وقوات الملك (قارن فقرة ٤٤٩).
Histoire..	التاريخ – الناس في رأى سارتر هم الذين يصنعون تاريخهم، وهو من ثم يذهب إلي أن مسار التاريخ ليس

المصطلح	الترجمة والشرح
	محدداً سلفاً، ويفند المذهب الحتمي الذي يعتقد أن هناك قانوناً حتمياً يسيطر علي التاريخ. وسارتر يعارض الماركسية أيضاً، إذ يري أنه إذا كان الناس يصنعون التاريخ في ظروف سابقة فإنهم في النهاية هم الذين يصنعونه وليس هذا الظرف، ومن هنا كان جدل التاريخ جدلاً يغزل وينسج بواسطة ملايين من الأفعال الفردية – قارن فقرة ٣٩٨ – والندرة هي محرك التاريخ وبعبارة أخري إنها تجعل التاريخ. ممكناً ثم تحتاج إلي عوامل أخري لكي تنتجه (قارن فقرة ٣٢٦) ويعدنا سارتر بأن يعرض في الجزء الثاني منـ كتاب التاريخ الذي لم يظهر بعد تطبيقاً للمفاهيم الفلسفية التي عرضها في الجزء الأول علي مسار التاريخ.
Homme chose..	الإنسان الشئ – أو تحول الإنسان إلي شئ. عند سارتر: كما هي الحال في تحول سلوك الإنسان إلي أشياء أو عندما يستخدم هو نفسه وسيلة لغاية – راجع أيضاً مادة التشيؤ (قارن فقرة ٤٢٠).
Homme de Rareté..	إنسان الندرة هو الإنسان الذي يعيش في عالم تحكمه الندرة وينظر إلي كل فرد علي أنه زائد أو فائض أو نوعاً غريباً راجع فقرة ٣٢٧.
Homme de Besoin..	إنسان الحاجة – وإنسان الحاجة عند سارتر هو الإنسان الذي يعيش في مجتمع الندرة، وهو الذي لا يستطيع أن يشبع حاجاته طالما أن أشكال المادة لا تفي بحاجاتنا.
Homme In-humain..	إنسان لا إنساني – صفة لإنسان الندرة عند سارتر، ففي عالم الندرة كل فرد ينظر إلي كل فرد آخر علي أنه إمكانية

المصطلح	الترجمة والشرح
	ستهلاك ما يحتاج إليه، فهو إمكانية لتلاشيه أو انعدامه (فقرة ٤٢٧).
Homme objets..	بشر موضوعات – نظرية المعرفة عند ماركس – كما يري سارتر – تحول الناس إلي موضوعات بشرية، حتي تصل إلي نظرة موضوعية خالصة (فقرة ٤١٣).
Hyperorganisme..	كائن عضوي أعلي – يرفض سارتر المذهب المثالي الذي يصور الجماعة علي أنها كائن عضوي أعلي أو شمولي عضوي فقرة ٤٤٤.
Idealisme Organiciste..	المثالية الأعضائية – أي المذهب الذي يتصور الجماعة علي نها مجموعة من الأعضاء هي التي تكون الحياة، وأن الأفراد في الجماعة هم أعضاء في كائن عضوي أعلي (فقرة ٤٤٤).
Idéntitie d' L'alterite..	هوية الآخرية – الخاصية الثانية للتجمع أو الحشد عند سارتر، وهو يقصد بها أن الأفراد المنفصلين في حالة التجمع هم متحدون أيضاً في انفصالهم (فقرة ٤٣٦).
Impuissance.	الضعف أو العجز أو الوهن – خاصية يتسم بها الحشد أو التجمع من حيث إن كل مستمع في الإذاعة أو قارئ صحيفة لا يستطيع أن يفعل شيئاً، واللحظة التي يدرك فيها الحشد ضعفه وعجزه هي التي ينقلب فيها هذا الضعف إلي ثورة جامحة تؤدي إلي تكوين الجماعة.
Incomplet..	ناقص – غير كامل – عند هاملان، وكل حد من حدود الجدل عند هاملان باستثناء المقولة الأخيرة – هو حد ناقص أو غير كامل؛ ولهذا فهو يسعي إلي أن يكمل بالحد الآخر (قارن فقرة ١٩).

الترجمة والشرح	المصطلح
ما لا يمكن معرفته – يري سارتر أنها عقبة ينبغي إزاحتها عن طريق المعرفة، كما يري أن وصف الإنسان بها – كما فعل كيركجور – يعبر عن فكرة يائسة، في حين أن سارتر يذهب إلي أن الإنسان مجهول فحسب، أو أنه لم يُعرف حتي الآن؛ لأننا لم نتعلم كيف نفهمه (فقرة ٣٧٧).	Inconnaiss – able..
الفرد العام – خاصية تطلق علي كل فرد في حالة التجمع من حيث إن كل فرد من أفراد هذا التجمع ليس له خاصية نوعية يتصف بها، بل هو يشبه الآخر تمام الشبه أو هو هذا الآخر؛ ولهذا كان فرداً عاماً.	individu General..
الاستقراء – مثل آخر علي المنهج التحليلي عند هاملان، علي اعتبار أن الاستقراء هو «قراءة» أو تحليل للواقع (فقرة ٩) والاستقراء في رأي مكتجارت ليس صحيحاً بذاته أو واضحاً بذاته، ومن المستحيل دراسة خصائص الوجود في رأي مكتجارت عن طريق الاستقراء (فقرة ٦٦).	Induction..
العاطل أو الخامل أو المتجمد – (عند سارتر) وهو المادة الخام بالمعني الواسع للكلمة، أو هو الهيولي يشتغل عليها البراكسيس.	Inerte..
القصور الذاتي أو الجمود – سمة من سمات الفعل علي جميع المستويات عند سارتر.	Inertie..
لا إنسانية الإنسان – وهي عند سارتر لا تأتي من وجود طبيعة مشتركة بين البشر، وهي لا تستبعد إنسانية الإنسان، وإنما هي ارتباط البشر فيما بينهم في مجتمع الندرة، بحيث ينظر كل واحد منهم إلي الآخر علي أنه زائد أو خطر عليه	Inhumainité de l'homme..

الترجمة والشرح	المصطلح
فقرة ٤٢٨.	
عديم الطعم – وهو اللون الأسود في ميدان الطعوم علي حد تعبير لافل (فقرة ١٦٦).	Insipide..
اللحظة – وهي الحد الأول في فكرة الزمان التي تنقسم داخلياً ثلاثة أقسام عند هاملان وهي (اللحظة – الفترة – الديمومة) (فقرة ٢٨).	Instant..
غريزة المحافظة – وهي في رأي بشلار تكون عند المفكر في النصف الثاني من حياته، وهي في ميدان الروح بصفة عامة دليل علي توقف عملية الخلق (فقرة ٢٧٧).	Instinct Con-servatif..
غريزة الإبداع أو التكوين – وهي في رأي بشلار تكون موجودة عند المفكر في النصف الأول من حياته (فقرة ٢٧٧).	Instinct For-matif..
توسلية خاصة للبراكسيس- عند سارتر وهو يعني بها أن البراكسيس يحول المادة إلي وسيلة من أجل تحقيق الغايات البشرية قارن فقرة ٤٠٧.	Instrumenta lisation
الفاصلة – أو المسافة الزمانية عند هاملان ولافل.	Intervalle..
مسافة مكانية أو فاصل مكاني–وهي عند هاملان ضد النقطة وليست نقيضها.	Intervalle Spatial..
إمكان التغير المتبادل – الخاصية الثالثة التي يتصف بها المجتمع بوصفه شكلاً من أشكال العلاقات الاجتماعية، وهي تعني أن كل فرد من أفراد الحشد يمكن أن يحل محل الآخر، فوجوده في بداية الطابور الذي ينتظر السيارة لا يرجع إلي خصائص ذاتية داخلية فيه، وإنما كان يمكن أن يكون الآخير.	Interchane gabilité..
داخلي أو جواني- داخلية، جوانية – العقل الجدلي عند	Interieur - In-

المصطلح	الترجمة والشرح
teriorite..	سارتر هو وحدة الجوانية والتخارج.
Interioris – ation..	تدخيل – جعل الشئ جو انياً عند ساتر. والإنسان عنده يعيش علي تدخيل الخارج والداخل (راجع فيما سبق تخريج).
(Relation..)	علاقة لا متعدية عند مكتجارت (قارن فقرة ٩٦).
Intuition..	حدس – عيان مباشر – والمكان عند هاملان حدس إلي جانب أنه تصور عقلي (قارن ٣٦).
Laps de Temps...	الفترة – المدة – وهي النقيض أو الضلع الثاني في المثلث الذي يتكون منه مقولة الزمان عند هاملان (اللحظة – الفترة – الديمومة) (قارن فقرة ٢٨).
Lieu (Lieux)..	حيّز (ج/ أحياز) – والمادة عند لافل هي الحيز الذي تشغله جميع المحسوسات (فقرة ١٢٥).
Lieu Geome-trique..	حيّز هندسي – عند هاملان وهو يقابل المستقيم الذي نقطتان.
Limite.	حد
Limite.. Spatial..	حد مكاني ليس له أبعاد – وهو النقطة، أو أول لحظة من لحظات المكان الثلاث (النقطة – المسافة – المسقيم) (فقرة ٣٢).
Many Quali-ties..	متعدد الكيفيات – عند مكتجارت أن الموجود يملك كيفيات إيجابية وسلبية وهو لهذا متعدد الكيفيات (فقرة ٧٨).
Masse..	الكتلة – مفهوم الكتلة في نظر بشلار مثل علي تجديل المفاهيم العلمية الحديثة، فقد مر بخمس مراحل: أول مرحلة هي: تصور الكتلة علي أنها الحجم الكبير (فقرة ٢٨٣) ثم استخدم الوزن والمقاييس (فقرة ٢٨٥) ثم ارتبط بالجهد

الترجمة والشرح	المصطلح
والسرعة عند نيوتن (فقرة ٢٨٦) ثم مفهوم الكتلة السالبة عند ديراك (٢٨٧ - ٢٨٨) ثم المفهوم الذي جمع ذلك كله في تصور واحد (٢٨٨ - ٢٨٩).	
المادة - عند لافل هي الجيز الذي تشغله جميع المحسوسات، وهي معطاة، وكل ما هو معطي مادي (فقرة ١٢٥). والبراكسيس عند سارتر يحول المادة إلي شئ حي (فقرة ٤٠٨). ولهذا يقول سارتر: إن المادة هي البراكسيس مقلوب (فقرة ٤١٠) وليس المقصود بالمادة عند سارتر الطبيعة الخارجية فحسب، بل أيضاً العلاقات البشرية للأشكال الاجتماعية أقرب إلي المادة بهذا المعني من أي مصطلح آخر (راجع فقرة ٤١٠).	Matiere..
توسط - يعتقد سارتر أن الماركسية بحاجة إلي دراسة مجموعة من التوسطات: كالفرد في طفولته (وهو ما يدرسه التحليل النفسي)، والأسرة التي يدرسها علم الاجتماع.. إلخ. قارن (فقرة ٣٧٣) ويرفض كيركجور فكرة التوسط ويقول: إن الفكرة المركزية في الفلسفة هي التوسط، بينما الفكرة الرئيسية في المسيحية هي المفارقة.	Mediation..
المنهج التحليلي - يرفضه هاملان ويلح عليه لافل.	Methode Analytique..
المنهج التركيبي- وهو المنهج الأساسي عند هاملان، ويبدأ تاريخه من هيراقليطس حتي هيجل، وهو يثير التصورات عن طريق التقابل.	Methodes Synthetique..
الأنا - اللحظة الأولي من لحظات الشخصية الثلاث (الأنا-	Moi..

المصطلح	الترجمة والشرح
	للاأنا - الوعي) (فقرة ٥٩ - ٦١).
Mouvement..	الحركة - الحركة هي مركب الزمان والمكان عند هاملان، وهي تنقسم داخلياً إلي ثلاثة أقسام هي (الإقامة - الإزاحة - لانتقال) (فقرة ٣٧ - ٣٨) والحركة هي مركب الامتداد والديمومة عند لافل (فقرة ١٤٤). والحركة تصور من لتصورات الأساسية في جدل الطبيعة عند الماركسيين؛ فالحركة هي شكل وجود المادة كما قال إنجلز، ولا وجود للحركة بدون المادة، ولا للمادة بدون الحركة. والحركة لا تفني وتستحدث (٢١٤ - ٢٢٠).
Moyen..	وسيلة - اللحظة الثانية من لحظات الغائية الثلاث (الغاية - لوسيلة - النسق) (فقرة ٥٨).
Neant..	العدم - لا يفهم العدم إلا من حيث علاقته بالوجود (راجع هذا المصطلح فيما سبق).
Necessité..	الضرورة - عكس العرضية - والضرورة في نظر سارتر ينبغي أن لا نخلط بينها وبين القهر أو الإرغام - العقل الجدلي هو مركب الضرورة والعرضية أو الحدوث (فقرة ٣٩٦) والندرة تظهرنا علي ضرورة العرضية، وعرضية الضرورة (فقرة ٤٢٥) والضرورة والإمكان عاملان تتألف منهما الذات عند كيركجور، ونقص أحدهما يجعلها تقع في اليأس (قارن ٣٢٦ - ٣٣١).
Negatif..	السالب - الحد الثاني في المثلث الذي يتكون منه الكيف وهو (الموجب - السالب - المتعين) (قارن فقرة ٣٩).
Negation..	السلب - كان السلب هو الخاصية الأساسية في الجدل

الترجمة والشرح	المصطلح
الهيجلي، أما عند هاملان فاللحظة الحاسمة في الجدل هي لحظة التقابل (قارن فقرة ١٩) والسلب عند بشلار لا يتم بطريقة آلية وإنما بجهد ومعاناة، فلاشئ تلقائياً (٢٦٩) وكان السلب في الهيجلية هو مترجاك كما يقول كيركجور، لكن فكرة السلب قائمة في قلب الجدل الكيركجوري فهي «الضيق الأبدي» علي حد تعبيره (فقرة ٣١٣).	
العدد - هو نقيض العلاقة في المثلث الأول في جدل هاملان وهو (العلاقة - العدد - الزمان) وخاصية العدد هي التشتت والتفرقة والاستقلال (قارن فقرة ٢٣ - ٢٤).	Nombre..
مبدأ اللاهوية - مبدأ أساسي في الجدل العلمي المعاصر، ويطالبنا بشلار بأن نتدرب عليه لكي نعرف أن الموضوع يمثل مفرق طرق وأنه ملتقي وجهات نظر شتي (فقرة ٢٨٩).	Non - Iden–tité..
اللاأنا - نقيض الأنا واللحظة الثانية في مثلث الشخصية عند هاملان (الأنا - اللاأنا - الوعي) (فقرة ٥٩).	Non - Moi..
اللامنفصل - خاصية للعدد عند هاملان، فعلي الرغم من أن العدد متميز بالتفرقة والتشتيت، إلا أن ذلك لا يعني الانفصال الكامل.	Non Separé..
لا موقف - خاصية النظرية المعرفية الموضوعية التي يقول بها ماركس، أي المعرفة التي تعزل الإنسان لتستخلص نظرية موضوعية خالصة بغير إضافة غريبة (فقرة ٤١٣).	Non - Situe..
علاقة جواز التماثل - عند مكتجارت، ومن الكلمات التي تدل عليها : يحب، ينظر: إلخ (فقرة ٩٦).	Non Symmetrical (Relation)..

المصطلح	الترجمة والشرح
Non Transi-tive (Relation)	علاقة جائزة التعدي عند مكتجارت (فقرة ٩٦).
Non - Unite..	اللاوحدة - وهو حد تعبير يعبر عن السلب الكامل للوحدة، وهذا هو المعني الدقيق للتناقض عند هاملان، فهناك استبعاد مطلق بين الحدين (قارن فقرة رقم ١٢).
Non - Re-flexive (Relation)..	علاقة جائزة الانعكاس -(عند مكتجارت) أعني أنها يجوز ولا يجوز عكس حدودها (فقرة ٩٦).
Objectif..	ويري سارتر أن الفهم الشامل للإنسان لا يتقصر علي الجانب الذاتي أو الجانب الموضوعي، بل لابد من التأليف بينهما (قارن فقرة ٣٨٥).
Objectivation ..	التموضوع عند سارتر - يتحول (سلوك الإنسان) وأفعاله إلي موضوعات، وهو يرتبط بالاغتراب بصفة خاصة عندما تنفصل هذه الموضوعات عن الإنسان وتعارضه ويرتبط بالتحول إلي الآخر فالمادة التي يتم فيها العمل تحمل خاتم الإنسان وهي تموضعه (٤٠٩ وفقرة ٤٣٠).
Objectivité..	الموضوعية - وهي لا تنفصل (عند سارتر) عن الذاتية - ونظرية المعرفة التي تحاول أن تكون موضوعية خالصة تقع في المثالية (كما هي الحال عند ماركس) والتي تحاول أن تكون ذاتية خالصة تقع في الشك (كما هي الحال عند لينين).
Obstacle Epistemologi	العقبة المعرفية عند بشلار - وهو يقصد بها المعارف والمعلومات التي يأتي بها الإدراك الحسي العادي، وأيضاً ألوان

الترجمة والشرح	المصطلح
الكسل والركود التي تطرأ علي فعل المعرفة (فقرة ٢٧٢).	que..
الروائح - وهي تدل عند لافل علي إيقـاع ديمـومـتنا العضوية في علاقتها بالأجسام الحية (فقرة ١٦٩).	Odeurs...
الشم - وهو عند لافل يشبه السمع من حيث إنه داخلي، لكنه أكثر نفاذاً منه، فهو يصل إلي باطن الأشياء؛ وهو لهذا خطوة متقدمة علي طريق المشاركة (فقرة ١٦٧).	L'odorat..
المقابل - الحد الثاني في القانون الأساسي الثلاثي عند هاملان، وهو القانون الذي يعتمد عليه الجدل عنده - والمراد: مقابل الوضع، وهو ما يُعبَّر عنه أحياناً بلفظ النقيض (قارن فقرة ٢١).	Oppose..
تقابل - اللحظة الحاسمة في المنهج التركيبي عند هاملان هي لحظة التقابل، وكل وضع عنده له ما يقابله (قارن فقرة ١٩ - ٢١).	Opposittion..
الكيفيات الأصلية - وهي عند مكتجارت - الكيفيات الأولي التي لا تنشأ من شئ آخر في مقابل الكيفيات العلائقية التي تنشأ عن طريق العلاقات (قارن فقرة ٩٩).	Original Qualities
السمع - يشكل السمع مع البصر عند لافل حاستي التخارج، لكنه يرتبط بالزمان في حين أن البصر يرتبط بالمكان، وهو داخلي في حين أن البصر لا يدرك إلا السطوح وحدها (قارن ١٥٨ - ١٦١).	L'ouie..
أدوات - الناس يتحولون عند سارتر إلي أدوات بالمعني الحرفي الكلمة لكي يؤثروا في الأشياء (قارن فقرة رقم ٤٠٧).	Outils..
الهندسة الشاملة (عند بشلار) - وهي التي تضم الهندسة	Pangeometrie

المصطلح	الترجمة والشرح
	لإقليدية واللاإقليدية في آن معاً (قارن فقرة ٢٦٩).
Paradoxe..	المفارقة – في فكر كيركجور – هي بمثابة الرفع في فلسفة هيجل (٤٣٠) والمفارقة جدلية لأنها تحقق اتحاد الأضداد بغير رفع. (فقرة ٣٤١).
Participation..	المشاركة – التجربة الأساسية عند لافل، والعقل الأول «أنا في العالم» والمشكلة هي: كيف نحلل هذا الامتزاج تحليلاً جدلياً يبرز لنا الخواص الأساسية في الأنا وفي الوجود في وقت واحد؟ (قارن ١١٢ – ١١٣، ١٢٦).
Passe De-passe..	الماضي المتجاوز – والماضي المتجاوز عند سارتر هو ماهية الإنسان من حيث إن الماهية – كما قال هيجل – الوجود المرفوع أو الماضي.
Peché..	الخطيئة – والخطيئة عند كيركجور ترتبط بالقلق، وهي جدلية لأنها تعبر عن القوة والضعف، وتفرق الناس وتجمعهم (٣٣٧).
Perception	الإدراك – المعرفة عند سارتر تفاعل مستمر بين الإدراك والتصور (٣٩٠).
Persistance..	الدوام الثابت – اللحظة الأولي من اللحظات الثلاث التي تنقسم إليها مقولة التحول إلي الآخر (الدوام – المسخ – تحول الكيف) (فقرة ٤٦).
Personnalité..	الشخصية – المقولة الأخيرة في سلسلة التصورات الأساسية التي يعرضها علينا جدل هاملان، وهي مركب السببية والغائية (قارن فقرة ٥٩).
Philosophie	فلسفة اللاخاصية – فلسفة العلوم الجدلية التي يدعو إليها

المصطلح	الترجمة والشرح
ouverte du Non,...	بشلار، وهي أنها تقول: لا للمعرفة السابقة.
Philosophie ouverte..	فلسفة مفتوحة – الخاصية الأساسية لفلسفة العلوم الجدلية التي يدعو إليها بشلار، وهي أنها تنفتح علي جميع الأفكار والمذاهب (٢٥٥ – ٢٧١).
Plan..	سطح – مركب المثلث الثاني من أشكال المكان (الخط المستقيم – الزاوية – السطح) (قارن فقرة ٣٢).
Pluraliser..	تعديد – إكثار – مادمنا لانفترض شيئاً معينا ينتشر، فمن الممكن تعديد المعادلات بقدر ما هناك من أشياء تنتشر علي نحو ما فعل ديراك.
Pluralite..	الكثرة – اللحظة الثانية في اللحظات الثلاث التي يتكون منها العدد، وهي نقيض الوحدة – (قارن فقرة ٢٥).
Point..	النقطة – الشكل الأول من أشكال المكان وأبسط أشكاله، والحد الأول الذي ينقسم إليه المكان داخلياً (النقطة – المسافة – الخط) (قارن فقرة ٣٤).
Polygone..	الشكل المضلع – متعدد الأضلاع – ومنه يصل هاملان إلي الشكل الرباعي – بإضافة ضلع إلي المثلث (قارن فقرة ٢٦).
Posé..	الوضع – اللحظة الأولي من لحظات العلاقة، وهي ترادف النقطة والضلع الأول في المثلث الأساسي عند هاملان هو (الوضع – المقابل – المركب) (قارن فقرة ٢٠).
Possibilité..	إمكان وجود يرتبط (عند سارتر) بجعل الممكنات، ويمكن أن ننظر إلي الإمكان نظرة مزدوجة؛ فنري له معنيً إيجابياً ومعنيً سلبياً (قارن فقرة ٤٠٥) ونقص الإمكان عند

المصطلح	الترجمة والشرح
	كيركجور يجعل الذات تقع في اليأس، وهو يأس الضرورة (قارن فقرة ٣٢٦ - ٣٣١).
Positif..	الموجب - اللحظة الأولي من لحظات الكيف الثلاث (الموجب- السالب - المتعين) (قارن فقرة ٤١).
Pratico inerte	العاطل عملياً - أو المتجمد عملياً - مصطلح من أهم وأصعب المصطلحات التي يستخدمها سارتر في كتابه «نقد العقل الجدلي»، وفي استطاعتنا- بمعني ما - أن نقابل بينه وبين البراكسيس، علي اعتبار أن البراكسيس هو جانب الفعل والعمل والوعي والشعور أي ما يسميه سارتر في «الوجود والعدم» بالوجود لذاته، علي حين أن العاطل عملياً هوو حقل العمل أو المادة التي يشتغل عليها البراكسيس، وهو - بمعني من معانيه - قريب من الوجود في ذاته، وإن كان العاطل عملياً أوسع من حيث إنه البيئة المادية بما في ذلك البشر وأفعالهم التي انفصلت عنهم وتجمدت.
Praxis Individuel..	البراكسيس الفردي - البراكسيس الفردي عند سارتر جدلي الطابع، وهو الأساس الذي يقوم عليه جدل التاريخ - والبراكسيس الفردي يحتوي علي جانبين : ذاتي، وموضوعي، أو النية والجانب الداخلي، ثم الظروف الموضوعية الخارجية، وهما يرتبطان بعلاقة جدلية، فالجانب الداخلي عند الإنسان محكوم بالإطار الاجتماعي، وهذا الإطار الاجتماعي يعمله الفرد (قارن ٤٠٤ - ٤٠٥).

المصطلح	الترجمة والشرح
Predication of Unreality..	حمل اللاواقع – عند مكتجارت؛ وهو ما يمكن في رأيه أن يكون صحيحاً كالزاوية المربعة للمثلث (فقرة ٦٥).
Presence..	حضور – النمط الثاني من العلاقات التسلسلية عند سارتر، ولقد كان النمط الأول هو علاقة الغياب (انظر هذا المصطلح فيما سبق).
Primary Qualities..	الكيفيات الأولية – وهي عند مكتجارت الكيفيات الأصلية في مقابل الكيفيات المشتقة والتكرارية فقرة ١٠٢.
Progressive Regressive..	تقدمي – تراجعي – خاصية للجدل عند سارتر من حيث إنه يبدأ من الحياة المعاشة ثم يعود القهقري إلي جذورها منطلقاً إلي الأمام، والتجربة النقدية كلها من هذا القبيل، بمعني أنها تنقد نفسها باستمرار. وتوصف هذه الخاصية أيضاً بالأفقية والرأسية معاً.
Projet..	المشروع– فكرة النشاط البشري تتضمن بالضرورة في جوفها جانبين؛ اللحظة الذاتية أو المشروع، والموقف الخارجي الموضوعي الذي يجد الإنسان نفسه فيه (قارن فقرة٤٠٣) والمعرفة العملية في نظر بشلار عبارة عن مشروع تجريبي لا منهج (فقرة٢٧١).
Propositions sous contraires..	قضيتان داخلتان تحت التضاد
Propositions Sub contraires..	نفس المصطلح السابق

الترجمة والشرح	المصطلح
التحليل النفسي- ينظر سارتر إلي التحليل النفسي علي أنه نظام مساعد أو وسيلة توسط مطلوبة بوصفة المنهج الذي يهتم قبل كل شيء بتجديد الطريقة التي يعيش عليها الطفل وعلاقاته العائلية داخل مجتمع معين. لكن سارتر لايقصد بالتحليل النفسي مدرسة فرويد التقليدية، وإنما هو يضع مبادىء أساسيه للتحليل النفسي الوجودي.	Psychanal-yse..
الشكل الرباعي- ويصل إلية هاملان من خلال إضافة ضلع إلي المثلث (قارن فقرة٢٦).	Quadrilatére..
الكيف- نقيض الحركة، ومنهما معاً يتكون مركب هو التحول إلي الآخر (فقرة ٣٩) والوجود عند مكتجارت ليس لفظاً بلا مدلول. إنه يشير إلي شيء وراءه، والكيفيات الإيجابية والسلبية هي التي تكوِّن طبيعة الموجود(قارن فقرة ٧٥) والكيف هو التعين الأخير للعالم، ونحن حين نصل إلي مقولة الكيف فإننا نصل في نظر لافل إلي تمام نظرية المادة. (قارن فقرة١٥٠-١٥١) والكيف هو اساس الذاتية عند كيركجور، وهو خاصية جدل العواطف؛ فهو جدل كيفي في مقابل جدل الكم عند هيجل (فقرة ٣١٣).	Qualite...
المسؤول- ويقصد به سارتر: الإنسان الذي يصبح موضوعاً لسؤال أو لمعرفة، وهو ما اهتمت به الماركسية وغيرها من النظم الاجتماعية والاقتصادية المختلفة حتي استبعدت السائل (قارن فقرة ٣٩٥).	Questionné..
السائل - ويقصد به سارتر الذات الفاعلة التي تصنع التاريخ، وهو أيضاً الإنسان الباحث الذي يقوم بالدراسة،	Questionn-eur...

المصطلح	الترجمة والشرح
	وهذا الإنسان هو الذي تستبعده الماركسية لكي تقتصر دراستها علي وصف الإنسان كموضوع للدراسة وموضوع للتاريخ فحسب (قارن فقرة ٣٩٥).
Rapport...	الارتباط، عند هاملان.
Raison...	العقل- لا يعني عند سارتر نظاماً فكرياً خالصاً، وإنما هو علاقة بين المعرفة والوجود (فقرة ٣٩٥) ويطالبنا بشلار بإثارة المشكلات والقلاقل أمام العقل (فقرة ٢٧٩) ويطالبنا كيركجور بإلغاء العقل وصلبه علي مذبح الإيمان (فقرة ٢٤٠) وقد يشكل العقل البشري نفسه لوناً من العقبة الابستمولوجية بما ينطوي علية من كسل وركود (فقرة ٢٧٩).
Raison Analytique..	العقل التحليلي- مصطلح يقصد به سارتر العقل الكلاسيكي الذي ساد طوال القرن السابع عشر، ولا يزال قائماًحتي يومنا هذا عند كثير من المذاهب الفلسفية. وهذا العقل هو ماكان يطلق علية اسم الفهم، وهو جزء ضروري من العقل الجدلي (فقرة ٣٩١).
Reflexive (Relation)	منعكسة - (علاقة)عند مكتجارت، وهي أي علاقة يمكن عكس حدودها (فقرة ٩٦).
Relation...	علاقة- أول مقولة فى جدل هاملان، وهي الأساس الذي يرتكز عليه الجدل كله (فقرة ٢٠) والعلاقات أساسية أيضاً عند مكتجارت، وإذا كان الجوهر متمايزاً فلا بد أن تكون هناك علاقات بين الجواهر؛ فهي علي الأقل متشابهة ومختلفة (فقرة ٩٠) والعلاقة عند مكتجارت - كالكيف - لا يمكن تعريفها (فقرة ٩١).

المصطلح	الترجمة والشرح
Relation Exterieur	علاقة خارجية- عند سارتر (فقرة ٤١٧).
Relation Interieur	علاقة داخلية عند سارتر (فقرة ٤١٧).
Relationships...	صلات- ومكتجارت يوحّد بينها وبين الخصائص المشتقة (قارن فقرة ٩٨-٩٩).
Relational Qualities..	الكيفيات العلائقية عند مكتجارت - وهي الكيفيات التي تظهر من العلاقات (قارن فقرة ٩٩).
Reversible..	يمكن رده أو إعادته أو قلبه- خاصية لأجزاء المكان عند هاملان، وهي عكس أجزاء الزمان التي لايمكن ردها أو إعادتها (راجع فقرة ٣١).
Savoir..	علم- معرفة- والمعرفة تعني عند هاملان دائماً؛ تحديد الارتباطات الضرورية بين الأشياء؛ وهي لهذا لابد أن تكون نسقية (فقرة ١).
Scilence	الصمت- مقابل الضجة في بداية سلم الأصوات عند هاملان (فقرة٤٤). والصمت هو ليل الصوت عند لافل؛ فهو يلغي الديمومة ويضعنا في الأبدية. وكما أنه لا يوجد ليل كامل فإنه لا يوجد صمت مطلق (فقرة ١٥٨).
Raison Constituante..	عقل مكوّن - خاصية للعقل الجدلي من حيث إنه يسهم في تكوين طبيعة المعروف، ومجاله هو التاريخ البشري، وتظهر هذه الخاصية إذا نظرنا إلي العقل الجدلي من زاوية الذاتية والفرد (٣٩٠ - ٣٩٣).
Raison Con-	عقل مكون - خاصية للعقل الدجلي من حيث إنه يتكون

الترجمة والشرح	المصطلح
بواسطة جميع العقول المتكونة أو بوسطة الآخرين (راجع فقرة ٣٩٣).	stituee..
العقل الجدلي – عند سارتر: منهج لبحث وتطوير التجربة العينية ولتصورات هذه التجربة (فقرة ٣٩٠) مجاله في التاريخ، فلا يوجد في الطبيعة علاقات جدلية (فقرة ٣٩٢) وهو عقل يتأسس ويؤسس (فقرة ٣٩٢) وهو يصنعه الأفراد ولا يأتي من مكان آخر (فقرة ٣٩٧) وهو وحدة الحرية والضرورة (فقرة ٣٩٨) وهو أيضاً وحدة التخارج والتداخل (٣٩٩).	Raison Dia-lectique..
العقل الوضعي – وهو نفسه ما يسميه سارتر بالعقل التحليل – وهو العقل الكلاسيكي الذي ساد في القرن السابع عشر، ولا يزال قائماً عند كثير من المدارس الفلسفية حتي اليوم (فقرة ٣٩١).	Raison Posi-tivste...
الندرة – ترتبط الندرة بالحاجة، فليس هناك من أشكال المادة ما يكفي لإشباع متطلبات الحاجة– ويذهب سارتر إلي أن واقعة الندرة في العالم واقعة عرضية، ولكنها أصبحت ضرورية. والندرة هي محرك التاريخ (فقرة ٤٢٥ – ٤٢٧).	Rareté...
حَشْد – اسم آخر يطلقه سارتر علي التجمع أو مجموعة لأفراد الذين يرتبطون بقانون السلسلة.	Rassemble-ment..
عقلانية جدلية – مذهب بشلار الجديد الذي يري انفتاح العقل علي التجربة، وهو يسميه أيضاً مذهب فوق العقلانية (فقرة ٢٨٠).	Rationalisme Dialectique..
العقلانية المغلقة – وهي العقلانية الكلاسيكية القديمة في نظر بشلار، في مقابل العقلانية الجدلية الجديدة التي يدعو	Rationalisme Fermée..

المصطلح	الترجمة والشرح
	إليها (فقرة ٢٦٨) وهي العقل التحليلي الكلاسيكي والوضعي عند سارتر في مقابل العقل الجدلي (فقرة ٣٩٠ - ٣٩٢).
Scandel...	عثرة - عند كيركجور - المسيحية عثرة، والمسيحي عثرة، والمسيح هو العثرة الكبرى، والمقصود بالعثرة ما لا يمكن للعقل أن يفهمه؛ فهي مفارقة، وهي جدلية من حيث إنها تجمع بين نقيضين شأنها شأن المفارقة (٣٤١).
Sejour...	الإقامة - المستقر - أول وضع للحركة التي تنقسم داخلياً إلى ثلاثة أقسام هي (الإقامة - الإزاحة - الانتقال) (فقرة ٣٨).
Sens de l'echec..	الإحساس بالإخفاق أو الفشل - وهو إحساس المعلم، لكن المعليمن لا يشعرون به قط في رأي بشلار (فقرة ٢٧٨).
Sens de l'effort..	الإحساس بالجهد - الحاسة الثالثة من الحواس الداخلية عند لافل (فقرة ١٨٥).
Sens Externes..	الحواس الخارجية - وهي: البصر، والسمع، والذوق، والشم، واللمس عند لافل، وهي نوافذ نطل منهها علي العالم، ويمتزج العالم بنا عن طريقها أيضاً لكي نحقق فعل المشاركة.
Sens Interieurs...	الحواس الداخلية - وهي خمس أيضاً هي: الإحساس بالحرارة، والإحساس بالحركة، والإحساس بالجهد، والإحساس العضوي، والإحساس الجنسي، الذي يصل امتزاج العالم بنا معه إلي قمته.
Sens du mouvement..	الإحساس بالحركة - الحاسة الثانية من الحواس الداخلية عند لافل (فقرة ١٨٤).

المصطلح	الترجمة والشرح
Sens Orga-nique..	الإحساس العضوي – الحاسة الرابعة من الحواس الداخلية عند لافل (فقرة ١٨٩).
Sens Sex-uel..	الإحساس الجنسي – الحاسة الخامسة من الحواس الداخلية عند لافل، وفيها تكتمل الحواس الداخلية كلها (فقرة ١٩٥).
Serialisation.	تسلسلية – عملية تحول كثرة من الأشخاص إلي سلسلة عند سارتر.
Serialite..	تسلسل – خاصية للتجمع الذي يرتبط أفراده بعضهم ببعض بعلاقات التخارج المتبادل، ومن أمثلته طابور لأتوبيس.
Serie..	السلسلة – التجمع، أعني مجموعة من الأشخاص الذين يتسمون بخاصية التسلسل، ويطلق عليهم سارتر اسم السلسلة.
Serie (La Regle de la Serie)...	قانون السلسلة عند سارتر، وهو قانون التجمع أو الحشد .
Seriel...	تسلسلي – مسلسل – صفة للسلوك الانعزالي في حلة لتجمع، وقد تطلق أيضاً لتصف العواطف والأفكار التي يحكمها قانون السلسلة.
Similiarity and Diver-sity..	التشابه والاختلاف – أول علاقة بين الجواهر بعد تمايزها عند مكتجارت (فقرة ٩٠).
Simple Quali-ties..	الكيفيات البسيطة -(عند مكتجارت) وهي الكيفيات التي لا تقبل التحليل إلي كيفيات أخري (فقرة ٧٩).

المصطلح	الترجمة والشرح
Solipsim...	المثالية الذاتية – أو الذات الوحيدة أو الأنا الوحدية، ويتخذ مكتجارت من انهيارها دليلاً علي تمايز الجوهر (فقرة ٨٦).
Solitaire (Conduite)...	انغزالي –(سلوك) يسلكه الأفراد في حالة التجمع من حيث إن كل فرد من هؤلاء الأفراد لايهتم بغيره ولا يوجه له كلمة ولا يلحظه.
Solitude...	عزلة – الخاصية الأولي للتجمع من حيث إن كل فرد يعيش في عالمه الخاص منفصلاً عن الأفراد الآخرين – والعزلة سلوك إيجابي، ومن هنا فإن سارتر يعتبرها علاقة.
Sonorité....	الرنين – وهو الإحساس الذي يمكّننا في نظر لافل من إدراك الزمان إدراكاً حياً (فقرة ١٦١).
Sort Commun...	مصير مشترك – فعل يتم بواسطته التحول من التجمع إلي الجماعة كما حدث إبان الثورة الفرنسية.
Sub Contraire...	قضية داخلة تحت التضاد (انظر قضية).
Sub Contrairété...	الدخول تحت التضاد (راجع قضية).
Subjectif..	ذاتي – ويعتقد سارتر أن الفهم الشامل للإنسان ينبغي ألا يقتصر علي الجانب الموضوعي (قارن فقرة ٣٨٥).
Subjectivité..	الذاتية – وهي لا تنفصل عن الموضوعية؛ ولهذا أخطأ ماركس ولينين في الفصل بينما قارن فقرة (٤١٣) – والذاتية كما يقول سارتر ليست كل شئ، ولكنها ليست لها شئ. والذاتية عند كيركجور هي الحقيقة وهي أساس الجدل وهي

المصطلح	الترجمة والشرح
	لوجود ؛ ولهذا ينبغي الاهتمام بها قبل أي شئ آخر - والذات مركب يتألف من المتناهي والضرورة والإمكان... إلخ.
Substance...	الجوهر - وهو عند مكتجارت : الوجود الذي لابد من وجوده لكي يحمل الكيفيات والعلاقات (فقرة ٨٠) وهو يرد علي الذين ينكرون الجوهر (٨٣).
Substantiality	الجوهرية - والكيف الذي يمتلكه الجوهر عند مكتجارت هو الجوهرية علي الرغم من أنه ليس كيفاً (فقرة ٨٢).
Succession..	التوالي - خاصية الزمان عند لافل (فقرة ١٤٠) والتوالي هو تعريف الزمان عند ليبنتز أيضاً ، وهو تعريف يرفضه هاملان لأنه يجعل من الزمان مصادرة (راجع فقرة ٣٠).
Sufficient Description..	الوصف الكافي - وهو عند مكتجارت : الوصف التام أو الكامل (قارن فقرة ١٠٤).
Surrationn-alisme..	مذهب فوق العقلانية - وهو مذهب بشلار الجديد وهو يرادف العقلانية الجدلية (فقرة ٢٨٠).
Syllogisme..	القياس - والقياس عند هاملان هو لون من ألوان التفكير التحليلي (قارن فقرة رقم ٩).
Symbiose..	التكافل - مصطلح يستعيره سارتر أصلاً من علم الحياة، وهو يعنى تعايش كائنين معاً دون أن يضر أحدهما الآخر، بل يفيد كل منهما الآخر، وهو يشير به إلي الترابط الحي بين الإنسان والمادة حين يتحول النشاط الحي إلي مادة، وحين تحجز المادة الإنسان، كالمنزل الذي يستمد بقاءه من نشاط الإنسان ويبتز جهده لكنه يحميه أيضاً، والكلمة في الأصل يونانية وهي مكونة من مقطعين Sym بمعني معاً و.. Bios

الترجمة والشرح	المصطلح
بمعني حياة (راجع فقرة ٤٠٨).	
علاقة تماثل – عند مكتجارت ومن الكلمات التي تدل علي التماثل؛ شقيق، وابن عم.. إلخ (فقرة ٩٦).	Symmetrical (Relation)...
المركب – أو اللحظة الثالثة في كل مثلث، وهي تجمع بين اللحظتين السابقتين (وهما لحظتان متضايفتان، وليستا متناقضتين) كما يقول هاملان في فكرة واحدة، وهذا المركب هو إثبات جديد ينادي بدوره نقيضه.. وهكذا دواليك (فقرة ٢٠ – ٢١).	Synthese....
نسقي – المعرفة النسقية هي المعرفة التي تبرز الارتباطات الضرورية بين الأشياء، وهي المعرفة الحقيقة عند هاملان علي عكس ما يقدمه لنا المذهب التجريبي (قارن فقرة ١).	Systemati– que...
علم تنسيق أو تصنيف نسقي – خاصية للعلم الذي عاصره إنجلز (فقرة ٢٠٠).	Systematis– ing Science..
نسق – المعرفة عند هاملان لابد أن تكون علي شكل نسق مترابط، لا مجموعة متراصة من المعلومات لا رابط بينها (قارن فقرة ١١) والنسق عند هاملان هو اللحظة الثالثة في مقولة الغائية؛ فهو مركب الغاية والوسيلة (فقرة ٥٦ – ٥٧).	Systeme..
اللمس – وهو عند لافل أب لجميع الحواس الأخري؛ فنحن نجد أنفسنا في اتصال مباشر مع الأشياء التي نلمسها– وهو يصل بنا إلي تخوم العالم الداخلي – وهو ينتشر في الجسم كله (فقرة ١٧١ – ١٧٦).	Tact..
لمسية (كيفيات)– المجموعة الأولي من الكيفيات، وهو	Tactile

الترجمة والشرح	المصطلح
تتألف من الكيفيات اللمسية والديناميكية ودرجات الحرارة (قارن فقرة ٤٢).	(Qualites)..
الملموس – ما يلمس.	Tangible...
نظرية المزيج – عند لافل، وهي تعبر عن استنباط المادة نفسها من حيث إن استنباطها لا يظهرها فحسب، بل يظهر معها أيضاً الفعل الذي استنبطها، فهي مزج بين الفعل والمادة (فقرة ١١٣).	Theorie du mixte..
نظرية المستويات – أضافها جان بيير فيجيه إلي جدل الطبيعة، وهي تدعو إلي التخلي عن الطابع المكتمل لقوانين الطبيعة؛ لأن المرء يستطيعه أن يحلل الواقع إلي سلسلة من المستويات لها قوانينها الخاصة (فقرة ٢٣٣).	Theorie des niveau..
الزمان – المقولة الثالثة في سلسلة المقولات الجدلية عند هاملان، وهي مركب العلاقة والعدد طالما أنها تعبر في آن معاً عن الوصل (الذي عبّرت عنه مقولة العلاقة) والفصل (الذي عبّرت عنه مقولة العدد) من حيث إن لحظات الزمان متفرقة لكنها مرتبطة (قارن فقرة ٢٧) والزمان عند لافل هو مجال الحياة الداخلية؛ فهو ذاتي، بل هو أساس الحياة الذاتية كلها (فقرة ١٣٩ – ١٤٠).	Temps..
حد – والعلاقة باستمرار تتكون من حدين علي الأقل كما يقول لنا هاملان ومكتجارت.	Terme..
رأس محكم الصنع – أو رأس مغلق، وهو نتاج مدرسي كما يقول بشلار، وهو يطلب إعادة صهره باستمرار (فقرة ٢٧٧). رأس مغلق – وهو الرأس التام مكتمل الصنع أو المكتظ	Tete bien Faite.. Tete

المصطلح	الترجمة والشرح
Ferme...	بالمعلومات الراسخة التي لا تتغير، وهو ضد الروح العلمية الجديدة التي يحدثنا عنها بشلار.
Thése..	قضية - دعوي - وهي الحد الأول في كل مثلث، وهي ترادف الوضع، وهي دائماً إثبات ناقص ينادي النقيض علي حد تعبير هاملان.
Total...	شامل - كلي.
Totalisant...	شمّال - صيغة مبالغة تفيد كثرة التشميل. والفرد عند سارتر يقوم باستمرار بعملية تشميل أو بناء صياغات كلية، وهي ليست وقفاً علي موضوع معين، ومن هنا كان الفرد شمّالاً لما يريد.
Totalisation..	تشميل - مصطلح من أهم وأصعب مصطلحات سارتر في نقد العقل الجدلي، وهو يعبّر عن فكرته عن الصفات الكلية التي يقوم بها الفرد والتي تتفكك باستمرار ثم يعاد تكوينها من جديد، لكنها تتفكك - وهكذا. وقد عرضنا له بالتفصيل (فقرة ٤١٣).
Totalisateur..	مُشَمِّل - الفرد الذي يقوم بعملية التشميل السابقة.
Totalitaire..	شمولي.
Totalité..	شمول - مركب الكثرة والوحدة. وهي تترجم عادة بمقولة الجملة - وهي في نظر هاملان تعبّر عن العدد، حيث ينقسم داخلياً إلى ثلاثة أقسام هي: الوحدة، والكثرة، والجملة والشمول (وهو نفس تقسيم كانط) (قارن فقرة ٢٥) والشمول عند سارتر النتيجة التي تنتهي إليها عملية التشميل حتي ينفصل عن فعله والشمول تصور كلي يتكون من أجزاء، لكنه

المصطلح	الترجمة والشرح
	هو الذي يضفي علي الأجزاء قيمتها، ولا يمكن أن يساوي مجموعها أجزاءه، ومن أمثلة الشمول عند سارتر في ميدان الفن اللوحة والسيفونية. والشمول مفهوم أضافه فيجيه إلي جدل الطبيعة تحت ضغط هجمات سارتر المتكررة؛ فأصبحت الطبيعة بذلك تشكل ألواناً كثيرة من الشمولات (فقرة ٢٣١ - ٢٣٢) والشمول عامل أساسي في تكون العقل الجدلي (فقرة ٤٨٤).
Totalité De-totalisee..	شمل يتفكك أو يتحلل - ومن الأمثلة التي يسوقها سارتر علي ذلك فكرة الطبقة كتعبير كلي لا يكون له وجود إلا إذا تفكك من خلال الفرد والأسرة وتحول إلي سلوك وتصرفات (قارن فقرة ٣٧٣).
Tout...	الكل - وهو عند لافل ليس مجموعاً من الأجزاء وإنما هو يسبق الأجزاء جميعاً ويؤسس وجودها (فقرة ١١٢).
Transcenda-nce..	التعالي أو التجاوز - وهو يعبر عن فكرة السلب.
Transform-ation...	التحول - اللحظة الثالثة من لحظات التحول إلي الآخر، وهي مركب الدوام والمسخ (فقرة ٤٦).
Transitive (Relation)..	علاقة متعدية عند مكتجارت (فقرة ٩٦).
Translation	النقلة في المكان عند هاملان.
Translucidi-dte...	شفافية - وضوح أمام الذهن - قابلية للفهم - والفرد عند سارتر يكتشف الجدل بوصفه شفافية عقلية بمقدار ما يصنعه (راجع فقرة ٣٩٨).

المصطلح	الترجمة والشرح
Translucidite Dialectique..	شفافية جدلية أو وضوح جدلي - بمقدار ما أسهم في صنع الجدل بمقدار ما يبدو لي هذا الجدل قابلاً للفهم وواضحاً أمام ذهني أو علي أنه شفافية عقلية (قارن فقرة ٢٩٨).
Transport...	انتقال - مركب الإقامة والإزاحة (قارن فقرة ٣٨).
Trapeze..	شبه المنحرف - ويتكون عند هاملان بإضافة ضلعين متوازيين إلي الشكل الرباعي (فقرة ٣٤).
Triangle..	المثلث المسطح - الذي يتكون من مستقيمين يشكلان زاوية منفرجة، يستدعي مستقيما ثالثاً بوصفه شكلاً ناقصاً، وهكذا يظهر المثلث إلي الوجود (راجع فقرة رقم ٣٤).
Unité..	وحدة - اللحظة الأولي في التقسيم الداخلي للعدد (الوحدة - الكثرة - الشمول أو الجملة) - (قارن فقرة ٢٥).
Unit of Op-position	وحدة الأضداد - تصور من التصورات الرئيسية في جدل الطبيعة عند الماركسيين، وكل عملية طبيعية هي عندهم تحوي زوجاً من الأضداد حتي ولو كانت هذه العملية بسيطة للغاية (قارن فقرة ٢٢٩).
Unique..	وحيد - فريد أوحد - مقولة جدلية عند كيرجور؛ من مقولات الجدل الكيفي عنده، وهي جدلية لأنها تعبّر عن التقاء الأضداد؛ فالأوحد فريد، لكنه الكل أيضاً (فقرة ٢٩٨).
Univoque...	متواطئ - وفكرة التواطؤ من الأفكار الهامة عند لافل، وهو يعني بها الفكرة التي تطلق علي أشياء بمعني واحد مثل فكرة الوجود (فقرة ١٠٨).
Unreflexive (Relation)..	علاقة لا منعكسة - وهي العلاقة التي لا يجوز عكس حدودها عند مكتجارت.

الترجمة والشرح	المصطلح
العنف – والعنف عند سارتر هو بنية الفعل البشري في عالم لندرة، من حيث إنه يظهر للرد علي عنف مضاد (قارن ٤٢٩).	Violence..
الحجم – مركب السطح والاتجاه عند هاملان، وهو يمثل لشكل الثابت من الأشكال المكانية، وهو اللحظة الأخيرة في لمكان (قارن فقرة ٣٥).	Volume...
البصر – حاسة من الحواس الخارجية عند لافل، وهو حاسة لمكان، فهو لا يدرك إلا السطوح (فقرة ١٥٣).	La Vue

مراجع البحث

1 - Adler (M. J): DIALCTIC; London Kegan - Paul - 1927.

2 - Afanasyev (V.): Marxist philosophy - progress publishers Moscow - 1965.

3 - Alston (W. P. and George Nakhnikian): Readings in Twentieth Century philosophy, London - the Free press of Glencoe - 1963.

4 - Auden (W. H): Kierkegaard - London - Cassell - 1955.

5 - Axelos (K, -: Le Logos Fondateur de la Dialectique Paris - desclee de Brower - 1956.

6 - Bachelard (Gaston): La philosophie du Non: Essai d'une philosophie de nouvel esprit scintifique - Paris presses universitaires de France - 1949.

7 - Bachelard (G.): Le nouvel esprit Scientifique - Paris presses Universitaires de France - 1963.

8 - Bachelard (G.): La dialectique de la duree. Paris Presses universitaires de France 1963.

8 - Bachelard (G.): La Formation de l'Esprit Scientifique Paris - librairie philosophique 1947.

9 - Bachelard (G): Le Dialectique de la duree. paris presses universitaires de France 1963.

10 - Blankham (H. J):Six Esistentialist Thinkers - Routledge and Kegan paul Lodon - 1953.

11 - Blanche (R): Contemporary Science and Rationalism - En Trans. By. I. A. C.Le Beck- Edinburgh Oliver- Boyd. 1958.

12 - Barrett (W. and Benry D. Aiken): philosophy in the twen-

tieth century: An anthology. Vol four: N. Y. Random House 1947.

13 - Blanchard (B): Reason and analysis - London George allen and unwin - 1962.

14 - Bespaloff (R): Notes sur la repetition de Kierkegaard: Article dans la revue Philosophique N. 5 - 6 moi - Juin 1934 Librairie Felix - Alcan.

15 - Boc. enski (L. M) La philosophie contemoraine en Eurpe Paris - pauto - 1967.

16 - Bochenski (J. M): Soviet russian dialectical materialim. D. Reidel publishing company dordrcht - Holland 1963.

17 - Bonjour (G): The Categories of dialectical materialism contomporary soviet Ontology soviet Ontology. Trans. by Blakeley. (Reidel publising company - Holland1967).

18 - Bradley (F. H.): The principles of logic - Vol. 2 Oxford university press - London 1922.

19 - Brandt (F): S. Kierkegaard: His life and his Works translated by Detanske Selskab - Printed in denmark - Copenagen 1963.

20 - Brshier (Emile): Histoire de la Philosophie tome 2 la philosophie moderne: presses universi
taires de France Paris - 1948.

21- Ganguilhem (G): sur une Expistemologie Concordataire. (dans;: Hommage A bavhelard) paris - P.U.F. 1975.

22 - Capwk (M.): The Philosophical Impact of contemporary physics - N. Y. 1961.

23 - Church (R. W.): Bradley's Dialectic - London George allen and unwin 1942.

24 - Collingwood (R. G.): "Speculum mentis: or map of knowl-

edge - Oxford at the clarendon press - 1956.

25 - Cornu (Auguste) Hegel Marx and Engels: in the philosophy for the future. The Q est of modern materialis. Ed. by roy wood sellars and marvin farber - the Macmillan Conpany - N. y. 1949.

26 - Dutt (C.): Fundamentals of maexism - Leninism. Moscow progress publishers 1964.

27 - Engels (F): Dialectics of Nature. Foreign Languages publishing house - Moscow - 1954.

28 - Engels (F.): Anti - Duhring. Foreign languages publsishing house - Moscow 1962.

29 - ` Erdei (Lazlo). : The principle of contradiction in formal and dialectical logic (in selected studies - Academiae scientiarum Hung aria - Budapest 1965.

30 - Ewing (A. C.) : the Idealist tradition from berlely to blanshard United states of America 1957.

31 - Foulquié (Paul): La dialectique. Paris P. U. F. 1949.

32 - Geiger (L. B.): Une critique formelle de la dialectique, Brice.

33 - George (R. T. DE): The new maxis - N. Y. Bobbs merril pegaus ` 1968.

34 - Guggenheimer (Heinrich W.): Magic and dialectic - article in diogens - N. 60.

35 - Helder (H.): Neo - Hegelianis,. London, health granton L. T. D. 1927.

36 - Hamelin (actave):: essai sur les elements principaux de la representation. paris felix - Alcan 1925.

37 - Hoffding (H.): A History of modern philosophy vol. 2.

Trans. by B. E. Meyer. Dover publication - united states of America 1955.

38 - Hook (Sidney): from hegel to marx:Studies in the intellectual development of L. Marx - U. S. A. 1962.

39 - Hook (Sidney) : Dialectic in society and history in readings in the philosophy of Secience - Ed. By Feigl and brddbecl Newyork appleton century crofts; 1953.

40 - Huisman (Denis): "Octave hamelin. Dans tableau de la philosopgic contemporaine - Editions fishchacher - Paris 1957.

41 - Hyppolote (J.): gaston bachelard ou le romantisme de la l'intellingence (dans: H mmage A bachelard) Paris, P. U. D. 1957.

42 - Hyppolite (J.): Etudes sur maex et Gegel; paris marcel Riviere - 1965.

43 - Jolivet (Regis): introduction to lierkegaard - trans. By fredrick Muller - London 1950.

44 - Kaufmann (Walter): "From shakespeare to existentialism anchor books - new york - 1960.

45 - Kierkegaard (S.): Journal (Extraits) Traduit du Danoi par Knud Ferlov et jean cateau, Paris, Gallimard 1955.

46 - Kierkegaard (S.): post - scriptum aux miettes philosophiques Paris - Gallimard; 1949.

47 - Kierkegaard (S.): Le concept de l'angoisse, Paris, Gallimard ` 1935.

48 - Kierkegaard (S.): The concept of dread; Eng. Trans. by W. Lowrie - priceton press; 1957.

49 - Kierkegaard (S.); journals 1853 the last mears, Eng.trans. By R. G. Smith - London ; fontana libary 1950.

50 - Kierkegaard (S.); journals of Ki 1834. Eng. Trans. By alexander dru - fontana books - London 1958.

51 - Kierkegaard (S.):Riens philosophiques ` Paris, Gallimard 1949.

52 - Kierkegaard (S.); journals seducteur - Gollection idees N. 84 Paris , Gallimard - 1943.

53 - Kierkegaard (S.): Traite du desespoir - traduis du danoi par lnud ferlov et jean - Cateau - collection idees N. 25 Paris - Gallimard 1949.

54 - Kieregaard (S.): ThePoint of view, Eng. trans. By ;owrie-Oxford university press, Lomdon ; 1950.

55 - Kierlegaard (S.): concluding unscientific postscriot. Eng. Tans. by david F. Swenson and walter ;owrie - Princeton univesity press - London; 1950.

56 - Kierkegaard (S.): srainte et tremblement: lyrique - dialectique. Trade . France. Par P. H. Tisseaue - fernamd aubier editions montaigne Paris - 1935.

57 - Kierkegaard (S.): The present age and the difference between a genius apost; Eng. trans. By A. dru garper torch books the cloister library N. Y. 1962.

58 - Kierkegaard (S.): phisophical fragement or a fragement of phi;osphy Eng. trans . By david E. swenson - princeton university press - N. Y. Seventh printing 1958.

59 - Kierkegaard (S.): fear and tremblingnt Eng. trans by W. :owrie anchor books - N. Y. 1954.

60 - Kierkegaard (S.): The sicknesse unto death Eng. tras.by W. Lowrie - anchor books N. Y. 1954.

61 - Kierkegaard (S.): The journals; edited and translated by al-

exander dru- Oxford university press - London; 1959.

62 - Kopninel (Paul V.): Dialectic art. in Diogens N. 60.

63 -ursanov (G.): fundamentals of Dialectical materialism. Moscow - progress publisgers; 1967.

64 - Lavelle (L.): la dialectique du monde , paris press universitaires de France - 1954.

65 - Lavelle (L.) : Du temps et l'eternite. Aubier - Paris 1945.

66 - Lavelle (L.) : De l'etre - aubier; Paris; 1947.

67 - Lavelle (L.) : philosophie Francaise Eng. les deux Guerrer Paris - Aubier; 1942.

68 - Lecourt (Dominique) : De bachelard ou materialisme historique 2 - art dans Iarc - revue trimestrielle - numero 42 consacre a bachelard - Paris 1970.

69 - Lenin (V. I.): Selected Works, vol 38 philosphical notestrans by clemens sutt; Moscow 1964.

70 - Lenin (V. I.): Materialism and emprio - cricism - Moscow F. L. P. H. 1952.

71 - Lenin (V. I.): Selected Works 3 Vols. F. L. P. H. Moscow 1960.

72 - Lichtheim (G.): Marxism an historical and critical study, London-routladge and kegan paul; 1967.

73 - Laing (R. and> D. G. Cooper): reason and vidence: A decade of Sarte's philosophy - London: tavistock publications 1964.

74 - Lowith (K.): L'achevement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez marx et kierkegaard dans rechercher philosophique, tome 4; paris; Boivin and editeurs 1934 - 1935.

75 - Lowith (K.): la conciliation hegelienne, dans recherches philosophiques; Tome 5; paris boivin and C. 1935 - 1936.

76 - Lowrie (walter): Kierkegaard, harper torch books 2 vols the cloister Library N. Y. 1962.

77 - Marx (K.): Capital: A critical analysis of capitalist production - Moscow P. P. H. 1965.

78 - Marx (K.) and Engles (F.): selected works, 2 vole. Moscow 1962.

79 - marc (A.): methode of dialectique, dans aspects de la Dialectique - Paris; desclee de brouwer - 1956.

80 - Mctagaart (john Ellis): The nature of existence, Vol one - cambridge at the university press - 1921.

81 - Mctaggart (J. E.):: Studies in the hegelian dialectic - second edition N. Y: Russel and russell Inc. 1964.

82 - Mctaggart (J. E.): A commentary on Hegel's logic, London - cambridge at the university press 1921.

83 - Mesnard (P.); la vrai visage de kierkeggard - Paris beauchesne - 1948.

84 - Muirhesd (J. N.): contemporary british philosophy, George allen and unwin - London.

85 - Nadler (K.): la dialectique de vie existence, esprit dans; recgerches philosophiques, tome 4, Paris - Boivin 1934 - 35.

86 - Niel (H.): Dialectique hegelienne et dialectique marxiste dans: Aspects de la dialectique — Paris; desclee brouwer. 1956.

87 - Novack (G.): Existenttialism versus marxist: A conflicting views on humanism; N. Y. Delta books; 1966.

88 - Politzer (G. Guy besse and M. caveing): principes fonda-

mentaux de philosophie: Paris editions sociales - 1954.

89 - Popper (K.): Wgat is dialecc.. ? in Conjectures and refutation - the hrowth of scientific knowledge - London; routledge and kegan Paul - 1963.

90 - Pucelle (jean): Louis lavelle dans; tableau de la philosphie contemporaine, editions fischacher - Paris 1957.

91 - radlhakrisgnan (S.): History of philosophy; estern and western vol. 2 - London, George allen and unwin - 1953.

92 - Rintelen (J. V.): beyond existentialism - trans. by G. graff. London. George allen and unwin - 1961.

93 - Rohde (perter): S. Kierkegaard; George allen and unwin, London, 1963.

94 - Rosenthal (M. M>): "Les problemes de la dialectique dans le capital de maex - Paris - moscow 1959.

95 - Robbiczek (Paul): existentialism for and against - cambridge at the university press - 1964.

96 - Ruggiero (G. DE): modern philosophy - trans. by H. hannry and collingwood - London G. allen - unwin; 1921.

97 - Ruyer (raymond): le mythe de la raison dialectique, 2 art, dans la revue de metaphysique et de morale N. 1 - 2 paris 1961.

98 - Ruyer (Raymond): dialectic aspectic aspectic of belief, art. in diogens N. 60.

99 - Sargi (B.); la participation a L'etre dans la philosophie de louis levelle - Paris; beauchesne - 1957.

100- Sartre (jean paul): critique de la rsison dialectique, tome 1 - Gallimard - paris 1960.

101 - Sartre (J. P.): The problem of method; Eng. trans. by hazel

E. Barnes - methuen; 1963.

102 - satre (J. P. et R. Garaudy; J. Hyppolite, j. vigier et Orcel): marxism et existentialisme: controvers sur la dialectique. Paris - plon; 1962.

103 - Sartre (J. P. et des autres): Kierkegaard vivant, Paris, Gallimard - 1966. (collection idees).

104 - Schatt (A): A philosophy of man, N. Y. delta book 1963.

105 - Schilpp (P. A.) The Philososphy of C. D. Broad, tuder, publishing company; N. Y. 1959.

106 - Schilosophy. vol 5 ed. by paul Edwards - the macmillan company and the free press N. Y. 1967.

107 - Serouya (H.): Intiation A la phiosophie contemporaine paris - librairie fischbacher - 1956.

108 - Senne (rene le..); d'octave hamelin a la philosphie de l'esprit art. dans: tableaue de la philosophie contemporaine, editions fischbacher - paris - 1957.

109 - sesmat (A.): dialectique hamelinienne et phiosophie chretienne. (dans: aspects de la dialectique - Paris - 1956).

110 - Smith (colin): octave hamelin in the encyclopedia of phiolsophy - vol. 3.

111-Smith (collin): gaston bachelard art. in the ency. of philosophy - volume one.

112 - Stalin (J.): dialectical and historical materialism, lawrence and wishart L. T. D. london - 1934.

113 - Tomas (Gyorgy): criticism of the concept of identity in formal logic (in selected studies) - academiae scientiarum gungericae- budapest - 1965.

114 - Tisseau (p. H.): Kierkegaard: Dans tableau de la philosop-

gie Contemporaine. Fischbacher; paris; 1957.
115 - Tymieniecka (Anna- teresa): Louis lavelle; in the encyclopedia of philosophy - vol. 4.
116 - Ve drine (helence): le profil epistemologique art, - dans; l'arc revue trimestrielle. N. 42 consacre a bachelard Paris - 1970.
117 - Verneaux (roger): lecon sur l'existentialisme, paris, pierre teque; 1964.
118 - Wahl (jean): Etudes kieregaard: le pardoxe (dans la revue des meienees philosophiques et theologique - No; 2 mai 1935; vrin.
119 - Wahl (J.): kierkegaard: le pardoxe (dans la revue des meienees philosophiques et theologique - No; 2 mai 1935; vrin.
120 - Wahl (J.): philosophies of existence. trans. by y. Lory - London - routledge and kegan paul; 1959.
121 - Warmock (mary): the philosophy of sartre; London. hutchinson university library - 1966.
122 - Weil (eric) : logique de la philosophie. Paris - vrin - 1967.
123 - Yakhort (O.); what is dialettical materialism. Moscow - progress publishers - 1965.

قواميس ودوائر معارف

124 - Lalande (andre): vocabulaire technique et critique de la philosophie - Paris; libaririe - alcan 2 vols. 1926.
125 - Goichon (A. M.): lexique de la langue philosophique d'ibn sina (avicenne) paris - descle brouwer - 1938.

126 - Rosenthal (M and p. yudin): a dictionary of philosophy progress publishers - Moscow - 1967.

127 - Runes (D. D.): The dictionary of philosophy - vision press and peter owen; London.

128 - Edwards; paul (Editor in chief): the encyclopedia of philosophy - the memillan the free press N. Y. 1967.

129 - Aldrad waber and denis huisman; tableau de la philosophie contemporaine - editions - Paris - 1957.

130 - Baldwin (Mak): "dictionary of philosophy and psychology vol. 1.

131 - Golder (Edmond): le vocabulaire philosophique. Paris 1908.

132 - Aldler (M.): the great Ideas: a syntopicon of great books of the western world by J. M. mortimer adler and W. gorman, vol. 1. (publisher: william benton) 1952.

تنفيذ وطبع محمد سويدان
بيروت ــ لبنان



هذا هو المجلد الثالث من مجموعة «الدراسات الهيجلية»، وهو يدرس ما حدث للجدل بعد هيجل: في الميدان العقلي، ثم ميدان الطبيعة، وأخيراً: مجال الإنسان. لذا قسمناه إلى ثلاثة كتب هي:

١ - «جدل الفكر»: وهي يُعنى بتتبع مسار الجدل في ميدان العقل الخالص: حيث يدرس الفكر من زاوية الذات، أو الفكر الجدلي بوصفه تمثلاً لدى الفرنسي هاملان، ثم يدرس الفكر من زاوية الموضوع أو الفكر بوصفه خصائص أساسية للوجود لدى الإنجليزي مكتجارت، وأخيراً: يدرس الفكر من زاوية الذات والموضوع في آنٍ معاً، كما يتجلى في جدل المشاركة لدى الفرنسي لافل.

٢ - «جدل الطبيعة»: هنا ننتقل من دراسة الفكر الخالص إلى الطبيعة، حيث يتألف جدل الطبيعة من مثلث - يضم ثلاثة أضلاع - يشتمل على ثلاث قضايا: قضية إيجابية، وهي: إثبات جدل للطبيعة أو الفلاسفة الذين يدافعون عن جدل للطبيعة، كما لدى إنجلز والماركسيين المعاصرين. أما الضلع الثاني فيشتمل حجج الذين ينفون وجود جدل للطبيعة، ولاسيما لدى سارتر وهيبوليت. ونختم الكتاب الثاني بمركب يثبت وجود جدل للطبيعة مرتكز، أساساً، على المفاهيم العلمية عن الطبيعة، كما لدى الفرنسي بشلار.

٣ - «جدل الإنسان»: ها هنا ندرس مركب الفكر والطبيعة: أي الفكر حين يلتقي بالمادة، ونبدأ بدراسة جدل الذات أو جدل العواطف أو الإنسان من الداخل لدى كيركجور، ثم ننتقل إلى نقيضه: أي الروح الموضوعي أو الإنسان من الخارج لدى ماركس، ثم ننتهي بدراسة الإنسان من الداخل ومن الخارج معاً، أو محاولة التوفيق بين الوجودية والماركسية كما يعرضها سارتر في كتابه «نقد العقل الجدلي». وعلى هذا النحو يكتمل البناء المعماري لتطور الجدل بعد هيجل.

(المؤلف)